

Министерство образования и науки Российской Федерации

ФГБОУ ВПО «Уральский государственный
лесотехнический университет»

**РОССИЙСКАЯ
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ:
история, современное состояние
и перспективы развития**

Материалы Второй научной конференции
(Екатеринбург, 27 марта 2014 г.)

Екатеринбург
2014

УДК 316. 32 (470+571)

ББК 60.550

Р 76

Рецензенты:

Заведующая кафедрой философии Уральского государственного лесотехнического университета, кандидат педагогических наук, доцент О.Н. Новикова;

Главный специалист отдела формирования архивного фонда РФ, обеспечения сохранности, государственного учета и использования архивных документов Управления архивами Свердловской области, кандидат исторических наук, А.Н. Торопов

Р 76 **Российская повседневность: история, современное состояние и перспективы развития: Материалы второй научной конференции (Екатеринбург, 27 марта 2014 г.).** – Екатеринбург: УГЛТУ, 2014. – 97 с.
ISBN 978-5-94984-468-7

Рассматриваются проблемы повседневности России в двух аспектах: историческом и социокультурном. Представлены работы ученых историков, социологов, культурологов, философов и др.

Сборник адресован преподавателям гуманитарных дисциплин средних и высших учебных заведений, всем интересующимся российской историей и культурой.

Печатается по решению редакционно-издательского совета Уральского государственного лесотехнического университета

Редакционная коллегия: д-р филос. наук, проф. В.Д. Шмелев, канд. ист. наук Д.Ю. Пухов, канд. ист. наук А.В. Чевардин, ст. преподаватель Л.А. Киселева

УДК 316. 32 (470+571)

ББК 60.550

Дизайн обложки – Е.А. Назаренко

ISBN 978-5-94984-468-7

© ФГБОУ ВПО «Уральский государственный лесотехнический университет», 2014

© Авторский коллектив, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|----|
| От редколлегии | 4 |
| Повседневность в историческом контексте | |
| <i>Шмелев В. Д.</i> Отношение А. И. Герцена к христианской религии | 5 |
| <i>Литвинец Е. Ю.</i> Роль мировых судов в развитии правовой культуры населения Пермской губернии (на примере Ирбитского уезда) | 10 |
| <i>Пухов Д. Ю.</i> Лесной комплекс Урала второй половины XIX – начала XX вв. в освещении постсоветской историографии | 13 |
| <i>Чевардин А. В.</i> Повседневность оккупации: о фактах из жизни русских, белорусов, украинцев в оккупированной Польше в годы Второй мировой войны (1939 – 1945 гг.) | 22 |
| Социокультурные аспекты повседневности | |
| <i>Антропова Н. К.</i> Повседневная жизнь студентов в мегаполисе | 27 |
| <i>Антропова Н. К., Галин Ю. С.</i> Развитие экологического сознания в национальных семьях (на примере башкир) | 29 |
| <i>Антропова Н. К., Щепочкина Г. З.</i> Формирование экологического сознания в национальной семье (на примере татар) | 34 |
| <i>Дьякова Н. В.</i> Консерватизм в аспекте методологии инновационного развития России | 39 |
| <i>Дьякова Н. В.</i> Постмодернизм как парадигма гуманитарных наук: история, философия, аксиология | 41 |
| <i>Киселева Л. А.</i> Дистанционное образование как технология заочной формы обучения | 43 |
| <i>Лыкова Т. Р.</i> Роль этнологического образования в формировании этнокультурной идентичности | 46 |
| <i>Некрасов С. Н.</i> Культура и образование в контексте повседневности как фактор национальной безопасности | 51 |
| <i>Петрикеева И. А.</i> Психологические корни этнических конфликтов (к событиям в Украине) | 57 |
| <i>Помазуева Т. Н.</i> Социально ответственный бизнес в современной России | 60 |
| <i>Посыпайко А. Ф.</i> Социальная несправедливость в российской повседневности | 64 |
| <i>Калистратова Е.А.</i> Повседневность как предмет научных исследований | 70 |
| Сведения об авторах | 96 |

От редколлегии

27 марта 2014 г. в Уральском государственном лесотехническом университете состоялась Вторая научная конференция «Российская повседневность: история, современное состояние и перспективы развития». В ней приняли участие преподаватели нескольких высших учебных заведений Екатеринбурга. Работа конференции по традиции была поделена на две основные части: историческую и социокультурную.

Следует отметить, что конференция проходила в момент острого политического кризиса на Украине. Поэтому некоторые ученые выбрали в качестве темы для выступления различные аспекты этнических взаимодействий, а также другие проблемы повседневности. Важным фактом стало вовлечение в работу конференции подрастающего поколения ученых, как из числа студентов, так и магистрантов.

Эта конференция стала традиционной. Её цель – выявить наиболее распространенные подходы к изучению феномена повседневности как в историческом ракурсе, так и с точки зрения быта и рутинной жизни современного человека. Определение сути и эффективности применения различного рода взглядов на повседневность служит взаимному обогащению деятельности ученых всех областей социально-гуманитарного знания, обративших свой взгляд к этой интересной теме. Обмен опытом создает благоприятные условия для возникновения международных исследований.

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

УДК 14

В.Д. Шмелев
УГЛТУ, Екатеринбург

ОТНОШЕНИЕ А. И. ГЕРЦЕНА К ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Религия – важнейший компонент повседневного бытия. Она сопровождает человека с момента появления на свет и до глубокой старости, а фактически – до самой смерти. Кроме религии нет ни одной формы общественного сознания, которая проникала бы так глубоко во все уголки повседневной жизни, находя отклик в разнообразных чувствах индивида. Религия широко представлена как в быденной, так и в трудовой деятельности. Так, русский крестьянин, прежде чем сесть за стол и приступить к еде, обязательно молился. Возносил хвалу Господу и в период посевных работ, когда бросал семена в землю, и при уборке урожая. Больше того. Даже в качестве праздничных дней выступали важнейшие религиозные события. Обычно Пасха, Рождество Христово, Крещение и т. д. составляли краеугольные камни праздничной действительности. Естественно, видные русские мыслители не могли пройти мимо этого уникального и сложного явления. Подробный анализ религии имел непреходящее значение при характеристике главных особенностей российского общества. Каждый стремился проникнуть в сущность этого социального института и дать ему собственное объяснение. Идеи великих мыслителей прошлого не устарели вплоть до нашего времени. Они являются образцом всесторонней интерпретации культовой практики богослужения, возрождающейся в наши дни. В полной мере это можно отнести и к творчеству А.И. Герцена.

Обычно в нашей литературе и философии при исследовании идейного наследия великого русского писателя и революционера, творившего в 40-х гг. XIX в., религиозный аспект его теоретических исканий почти не освещался. Не претендуя на всеобъемлющий анализ, попробуем, хотя бы абрисно, отчасти восполнить этот пробел. Прежде всего, нужно отметить, что А.И. Герцен столкнулся с христианским вероучением практически в самом детстве, получая первые уроки катехизиса от родителей и нянек. Религиозное воспитание в дворянской семье считалось приоритетным, священные догмы и таинства пронизывали буквально все стороны повседневного бытия и закреплялись в ежедневных посещениях православной церкви. В дальнейшем обучение в Московском университете и жаркие споры по теологическим вопросам с друзьями-студентами, среди которых были известные в будущем славянофилы и западники, по сути дела, завершили формирование его первичного религиозного мировоззрения.

Тем не менее, с К.С. Аксаковым, Ю.Ф. Самариным, братьями Киреевскими и другими славянофилами ему оказалось не по пути. Характерный пример: описывая в своем дневнике разговор с П.В. Киреевским, А.И. Герцен специально подчеркивает: «Их воззрение странно до поразительности, оно, без сомнения, не изъято поэзии, хотя односторонность очевидна. Религиозное воззрение имеет необходимо долю ложную, но их воззрение есть еще частнорелигиозное, именно греко-российское христианство, они отвергают все западное христианство; история как движение человечества к освобождению и себяпознанию, к сознательному деянию для них не существует...» [1]. Славянофилы отвергали существующее православие, считали его извращенным во времена Никоновых и Петровских реформ. Они предлагали вернуться к истокам византийского культа, в которых содержится, по их мнению, истинная религия.

В это же самое время, противоположные взглядам славянофилов атеистические представления западников, которые в частых университетских дискуссиях активно защищал и отстаивал В.Г. Белинский, тоже не совпали с убеждениями А.И. Герцена «Я не такой человек, – писал В.Г. Белинский в письме к нему 26 января 1815 г., – которого тетрадка может удовлетворить. Два дня я от нее был бодр и весел, – и все тут. Истину я взял себе, – и в словах *Бог и религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут, я люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре» [2]. Разумеется, такой подход к религии для А.И. Герцена был абсолютно неприемлем. Об этом он неоднократно высказывался на страницах своих публицистических произведений. Хотя во многих революционных взглядах А.И. Герцен солидаризируется с В.Г. Белинским, тем не менее, отмежевывается от него в представлениях о значении в обществе религиозных явлений. Он отмечает: «Религия устремляется в другой мир, в котором также улетучиваются красоты земные, этот другой мир не чужд сердцу; напротив, в нем сердце находит покой и удовлетворение» [3]. Нужно подчеркнуть, что несмотря на то, что Александр Иванович был в дружеских отношениях и с западниками, и с славянофилами, он, однако, не примкнул в трактовке религиозных взглядов ни к одному из этих идейных течений. У него сложилась собственная философско-теологическая концепция, главной чертой которой является ее многомерность и разноликость.

Русский революционный деятель был глубоко убежден в исторической значимости учения И. Христа. Он неоднократно указывал, что христианство можно рассматривать как «расцветший цветок духа», который обретается в глубинах материи. «Я, – говорил А.И. Герцен, – полностью согласен с П.Я. Чаадаевым в его оценке христианского учения. Наиболее мы близки с ним в том, что одной из величайших характерных черт христианских воззрений является "поднятие надежды в добродетель и постановление ее с верою и любовью"» [4]. Приводя столь высокую оценку христианства своим соотечественником, А.И. Герцен особо выделяет еще

одну важную черту христианского учения. Богословская доктрина, по его глубокому убеждению, есть не только учение одного И. Христа. Это сложное идейное образование духовного мира представляет собой конечный плод большой и трудной работы целого коллектива авторов. «Христианство, – писал он в дневнике в 1844 г., – не исключается в Христе, а в Христе и апостолах, в апостолах и их учениках; в живой среде их оно развивалось и становилось тем, чем человечеству надобно было» [5]. Тем самым, даже превращение И. Христа в земного человека не может привести к отмене христианства.

Огромную роль, согласно А.И. Герцену, сыграло учение И. Христа при переходе людей от языческих верований древности и политеистических форм религии к современной монотеистической вере. Именно здесь христианская ветвь мирового богопознания имеет перед человечеством наибольшие заслуги. Она, с его точки зрения, способствовала разрушению древнего рабовладельческого общественного устройства, где человек не имел собственного самосознания и растворялся в безликой людской массе. Это было характерно не только рабам, но и представителям других слоев общества. Христианство превратило индивида в особую интеллектуальную личность, обладающую собственным достоинством. Христианин оказался сподвижником Небесного Владыки. Он стал активным участником общественных процессов и приобрел небывалый прежде статус творца земной истории. Да и до сих пор церковные богослужения, убежден русский мыслитель, играют важную роль в обыденной человеческой жизни. В критических ситуациях повседневной действительности: при рождении ребенка, вступлении в брак, в случае смерти кого-либо из близких, христианская религия успешно выполняет позитивную компенсаторскую функцию, утешая людей и придавая им новые силы.

Правда, наряду с положительными моментами, христианскому богословию, отмечает А.И. Герцен, присущи и отрицательные черты и свойства. Во-первых, церковное утешение не несет людям истины; оно ложное и мнимое, не указывает реальных путей преодоления житейских невзгод. Предлагаемое монахами решение стоящих перед людьми острых проблем лишь отвлекает революционные массы от борьбы за реальное освобождение от угнетения. Христианский тезис, что всякая власть дана богом; священна и неприкосновенна, препятствует общественному развитию. Этот тезис освящает власть реакции и тиранов и, как следствие, приводит к многочисленным трагедиям и жертвам. Уместно привести яркий пример из русской истории деятельности попа Гапона, приведшего российских граждан под пули в 1905 г. Тесно срачиваясь с государством, христианская церковь трактует последнее как Царство Божие на земле. Причем, как правило, «религия всегда поддерживала монархию» [6]. Монархия – это самая деспотическая форма правления. Здесь нет ни равенства, ни свободы для людей. Вообще для религии самой желанной целью является

достижение дуалистического строения общества: присутствия в нем Царя Небесного и царя земного. А что уж говорить о религиозной нетерпимости. Она стала источником кровавых войн, унесших в могилу целые народы. В период Средневековья велись многочисленные войны с иноверцами под религиозными знаменами. Негативной стороной христианства выступает в современных условиях и то, подчеркивает А.И. Герцен, что церковь ставит разнообразные «рогатки» для проведения в той или иной стране социалистического строительства. Идеи социалистического общежития, отстаивающие подлинное равенство и свободу людей, для последователей И. Христа абсолютно неприемлемы. На всем протяжении европейской истории священнослужители не могли смириться с инакомыслием и с инородными идеологическими конструкциями. Но, пожалуй, жестче всего религия боролась с новыми открытиями в различных областях научных исследований. Достаточно напомнить о ситуации в Италии в период Возрождения. В эту историческую эпоху, пишет Александр Иванович, «позволяли рисовать, ваять и строить, но запретили думать, но Галилея свели в тюрьму за астрономию, Ванини и Бруно казнили за метафизику» [7]. Как видим, русский мыслитель был очень хорошо знаком с историческим процессом развития европейской науки, протекавшим в условиях религиозных репрессий.

Как и другие общественные феномены, христианство, по убеждению А.И. Герцена, подчинено законам диалектики, открытым немецким философом Г.Ф.В. Гегелем. С первых веков появления учения И. Христа, отмечает русский исследователь, оно развивалось в различных регионах земли в разных направлениях. В западных странах, в католическом и протестантском мире оно оказалось направленным на разрешение земных жизненных проблем и способствовало развитию науки и просвещения. Развернувшаяся в этих странах Реформация вселила ужас в руководство Ватикана и существенно ограничила сферу его влияния в народных массах. Пришедшие на смену католицизму религиозные учения Кальвина и Лютера о пребывании Бога и его благодати не столько на небесах, сколько в земной юдоли, качественно преобразовали западное христианство. Они сформировали у людей такие свойства, как трудолюбие, бережливость, дисциплинированность, столь необходимые в народившемся капиталистическом обществе. А.И. Герцен приветствует эти новые формы религиозных отправлений, но, вместе с тем, он замечает, что это последнее слово религиозного сознания, уже уходящее с исторической сцены; в ближайшем будущем оно прекратит свое существование.

В противоположность Западу, на греко-русской территории богословие отвернулось от земных проблем и отправилось за небесными ценностями. Православное вероисповедание предлагает людям небесную благодатную жизнь, но не на земле, а только в загробном царстве. В земной юдоли смертным предписано следовать по пути страданий, молиться

и тщательно исполнять божественные установления, существующие в форме церковных таинств. «Сверх того, – пишет А.И. Герцен, – православие никогда не имело такого торжественного финала, как Реформация; оно покойное, никогда не шло ни вперед, ни назад, и потому это безжизненное, но и не мертвое бытие, в самом деле, имеет нечто проблематическое...» [8]. Другими словами, каких бы то ни было, заметных преобразований эта отрасль христианских верований практически не испытала. Реформы Никона и Петра I коснулась только внешних сторон управления православной культовой практикой, оставив совершенно нетронутыми священные регалии и богословское идейное содержание. Реформаторская деятельность славянофилов и Л.Н. Толстого не нашла широкого отклика у русского населения. В каком направлении будет меняться эта специфическая ветвь богословия, трудно сказать. Но, так или иначе, в современную революционную эпоху, подчеркивает А.И. Герцен, основные догмы христианства и западного и восточного толка все больше становятся анахронизмом и постепенно отмирают. На место этих обветшавших регуляторов человеческого поведения приходят новые мотивы социалистического и коммунистического порядка. Только они сегодня могут принести людям желанную свободу, равенство и братство. Насильственно или мирно устаревшее христианство должно передать бразды правления духовным миром новой революционной социалистической идеологии. В будущем социалистическом обществе определяющим духовным началом окажется нравственность, которая «в груди каждого ... должна убить монархический и христианский принцип» [9].

Библиографический список

1. Герцен А.И. Сочинения: в 9 т. Т. 9. М. 1958. С. 122 - 123.
2. Белинский В.Г. Избранные философские сочинения: в 2 т. Т. 2. М. 1948. С.525.
3. Герцен А.И. Соч. Т. 2. С. 344.
4. Герцен А.И. Соч. Т. 9. С. 151.
5. Герцен А.И. Соч. Т. 9. С. 161.
6. Герцен А.И. Соч. Т. 3. С. 186.
7. Герцен А.И. Соч. Т. 3. С. 104.
8. Герцен А.И. Соч. Т. 9. С. 67.
9. Герцен А.И. Соч. Т. 9. С. 371.

УДК 908+34.03

Е.Ю. Литвинец
УГЛТУ, Екатеринбург

РОЛЬ МИРОВЫХ СУДОВ В РАЗВИТИИ ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЫ НАСЕЛЕНИЯ ПЕРМСКОЙ ГУБЕРНИИ (НА ПРИМЕРЕ ИРБИТСКОГО УЕЗДА)

Судебная реформа 1864 г. оказала существенное влияние на развитие правовой культуры России. Отмена крепостного права, изменившая социальную структуру общества, развитие рыночной экономики, укрепление института собственности потребовали отмены устаревших правовых норм, ограничения произвола и защиты интересов всех граждан. Судебная реформа стала наиболее радикальной, новаторской и технически обеспеченной из всех Великих реформ. Этому способствовало то, что значительная часть образованного общества в 1840-60-е гг. приняла либеральную доктрину: она хотела участвовать в управлении, чтобы защищать себя от злоупотреблений власти.

В результате реализации реформы на Урале была создана новая система судебных учреждений. В нее включались, с одной стороны, окружные суды и судебная палата, а с другой – местные суды, т.е. территориально приближенные к населению. Они рассматривали незначительные уголовные дела и гражданские иски до 500 рублей. Местный уровень был представлен волостными и мировыми судами. Мировые суды, деятельность которых рассматривается в данной статье, были созданы для упрощения и удешевления, ускорения судопроизводства, внушения уважения к суду у населения. Мировые судьи избирались уездным земским собранием на три года из числа земских и городских гласных, их решения могли быть обжалованы в уездный съезд мировых судей. В Пермской губернии новые судебные институты были созданы в 1873-1874 гг.: учреждены Пермский и Екатеринбургский окружные суды, введены должности Пермского и Екатеринбургского окружных прокуроров, мировые суды и съезды мировых судей.

В основе деятельности мировых судей лежали провозглашенные реформой принципы всесословности, гласности, состязательности. Кроме того, анализ материалов дел Ирбитского судебного-мирового округа позволяет отметить следующие особенности работы мировых судей:

- упрощенное судопроизводство,
- быстрота рассмотрения дел (в среднем, 1-1,5 месяца),
- направленность на примирение сторон [1].

Все это способствовало популярности мирового суда среди населения. В официальном отчете Министерства юстиции за 1867 г. говорилось о том, что население предпочитает обращаться за помощью именно к участковым

мировым судьям [2]. Некоторые исследователи отмечают, что в развитии гражданского судопроизводства Пермская губерния значительно отставала от других российских регионов, что отражается в динамике увеличения числа гражданских исков (это косвенно указывает на скромные результаты социально-экономической модернизации Урала в последней трети XIX в.) [3]. Однако, необходимо учесть, что реализация реформы в губернии началась позже, чем во многих других регионах страны. Кроме того, обращение крестьян в мировой суд затрудняла работа волостных судов, созданных в ходе реформы 19 февраля 1861 г. для рассмотрения незначительных крестьянских исков. Волостные судьи избирались на крестьянском сходе и рассматривали уголовные и гражданские дела в рамках обычного права. Их юрисдикция распространялась на множество видов мелких крестьянских исков друг к другу. Если крестьянин совершал преступление против лица некрестьянского сословия, или иск превышал 100 рублей, дело отправлялось в мировой суд, реже – в окружной. Мировой суд действовал на основе закона, волостной – на основе обычая.

Соответственно, крестьянских дел в архиве мирового суда Ирбитского уезда, очень мало. Изучение социального состава истцов и ответчиков свидетельствует о преобладании мещанского сословия. Возможно, интерес к новым судам в уезде был связан со скудостью впечатлений провинциальной жизни. И современники, и исследователи реформы отмечали популярность мировых судов среди населения, особенно уездных городов, доказывали, что мировые судьи, несмотря на небольшое жалование, были ответственны в своей работе и уважительно относились к представителям разных сословий [4, 5]. Общество приняло судебную реформу 1864 г. с огромным воодушевлением. Восторженные отзывы о новом суде заполнили страницы российской печати, проблемы правосудия стали постоянно обсуждаться в различных общественных собраниях, первые публичные процессы проходили при переполненных залах.

Особенный интерес представляли выборы мировых судей. Обсуждалось все: и обстановка, и внешний вид судей, и, конечно, характер рассматриваемых дел. Введение института мировых судей сравнивалось с новым, свежим потоком, «влившимся в наше житейское болото, замутив его, способствовал выплыть на поверхность очень многим неприглядным явлениям жизни». Если раньше жители, приспособившись, говорили: «законы святы, но исполнители их – лихие супостаты», то теперь народ смог сам оценить грамотность, профессионализм избранников, и воочию убедиться, что независимый от администрации суд может, без всякого ущерба для себя, покарать людей всех званий и состояний. Для людей власть имущих и влиятельных мелкие нарушения закона, особенно если эти нарушения были сделаны по отношению к нижестоящим, прежде в большинстве случаев оставались без должного возмездия. Теперь же все стало выходить «на свет божий» и тут уж, по пословице: всем сестрам по серьгам. «Начиная и

кончая рабочим-землекопом, – всем привелось лишить себя некоторых прав прежнего состояния» [6].

Новые суды кардинально меняли жизнь российского населения. Разрушался его привычный патриархальный мир, основанный на традициях и обычаях, менялась психология общественных отношений. Архивные документы свидетельствуют, что значительную часть дел мировых судей Ирбитского уезда составляли дела «о нанесении обиды», в том числе вызванные конфликтами родственников, например, жестоким обращением со стороны супруга. Одним из важных изменений, вызванных судебной реформой, была гуманизация общественных отношений. Право защищать свое достоинство, физическую неприкосновенность является неотъемлемым признаком гражданского общества, формирование которого было задачей реформаторов. Институт мировых судей имел огромное воспитательное значение: многим не хотелось прилюдно становиться героем судебного разбирательства, вызывать публичные споры и обсуждения.

Таким образом, создание института мировых судей и внедрение западноевропейских правовых принципов вызвало положительные изменения статуса закона и суда в ценностной иерархии общества. Правовая культура – важнейший индикатор состояния правовой сферы жизни общества и государства

Библиографический список

1. Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. 687. Оп. 1. Дд. 1-652.
2. Отчет Министерства юстиции за 1867 год. СПб., 1868. С. 15.
3. Попп И.А. Мировой суд Пермской губернии в 1873-1893 гг.: Автореф. ... дис. канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011.
4. Пермские губернские ведомости. 1874. № 19.
5. Титов А.А. Реформы Александра II и их судьба. М., 1910. 201 с.
6. Мхитарян Л.Ю. Из истории введения судебно-мирового института и Пермской губернии // Актуальные проблемы экономики и управления в современном обществе. Пермь: АНО ВПО «Пермский институт экономики и финансов», 2010. С. 426.

УДК 94(47).083(470.51/54)

Д.Ю. Пухов
УГЛТУ, Екатеринбург

ЛЕСНОЙ КОМПЛЕКС УРАЛА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ. В ОСВЕЩЕНИИ ПОСТСОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Период 1990-х – 2010-х гг. стал достаточно продуктивным с точки зрения изучения истории уральского лесного комплекса. В эти годы вышел целый ряд статей и монографий, посвященных историческому прошлому различных отраслей лесного сектора Урала. Проблемы истории регионального лесного хозяйства и лесной промышленности затрагивались в диссертационных исследованиях.

В 1996 г. была опубликована монография уральского историка А.В. Дмитриева «Горно-лесное хозяйство Урала во второй половине XIX – начале XX вв.: структура и правовая регламентация». Как отмечает автор, в работе ставилась цель «выяснить предпосылки возникновения и организационную структуру горно-лесного хозяйства, проследить динамику лесного покрова в горнозаводской зоне края в соответствии формами лесовладения и проанализировать административно-правовую регламентацию лесопользования».

А.В. Дмитриев дает краткий очерк истории формирования и эволюции различных форм лесной собственности, характерных для дореволюционного Урала. В частности, в работе рассмотрена специфика посессионного лесовладения и дискуссии по вопросу о ликвидации посессий, периодически возобновлявшиеся во второй половине XIX – начале XX вв. Автор поддерживает тезис о том, что в начале XX в. в результате продаж и залоговых операций посессии превратились в «юридическую фикцию, умело интерпретируя которую, правления коммерческих банков к 1917 г. овладели всеми посессионными округами».

Основываясь на анализе архивных источников, автор сделал вывод о том, что на протяжении рассматриваемого периода «более половины лесного фонда находилось частном владении, имевшем четко выраженную тенденцию к увеличению, в то время как пространство казенных и посессионных лесов уменьшилось вследствие неумеренных рубок, расширения пашен и покосов», а так же в результате перераспределения ресурсов из государственной собственности в частную, увеличения численности населения крупных городов и заводских поселков, землеустроительных работ.

Опираясь на материалы трех архивов и опубликованные источники, исследователь составил таблицы, показывающие динамику изменения площади лесных территорий в крупных частных и посессионных владениях, а также в казенных округах. Характеризуя масштабы этих изменений,

А.В. Дмитриев отмечает, что в среднем, «с учетом приблизительности цифровых данных, их заметного расхождения в зависимости от происхождения ... лесная площадь посессионных владений уменьшилась с 1872 по 1913 гг. примерно на четверть».

Остановливаясь на ситуации в государственном секторе горнозаводского лесного хозяйства, автор обращает внимание на то, что, не смотря неутихавшую полемику по вопросу о приватизации, в частные руки перешел только удаленный от коммуникаций и малонаселенный Богословский округ. По подсчетам исследователя, «за полвека лесная площадь казны ... уменьшилась на 22,5 %».

В монографии рассмотрена эволюция системы управления государственными горнозаводскими лесами, а также дискуссии по данному вопросу. В работе А.В. Дмитриева показано, что на протяжении большей части рассматриваемого периода горнозаводские леса контролировались Горным управлением. В ведении Лесного департамента они находились, по данным исследователя, с 1873 по 1883 гг. В то же время, после передачи горнозаводских лесов Горному управлению, за чиновниками Лесного департамента сохранялись определенные контрольные функции. А.В. Дмитриев положительно оценивает практику подчинения заводских лесов Лесному департаменту. «Временное подчинение горнозаводских лесов лесному ведомству способствовало устранению наиболее вопиющих злоупотреблений», – отмечает автор.

Обращаясь к социально-кадровым аспектам функционирования системы горнозаводского лесного хозяйства, исследователь делает вывод о том, что «в пореформенную эпоху состав горнолесной администрации не соответствовал возложенным на нее функциям». Так, по данным А.В. Дмитриева, лишь треть лесничих, работавших в казенных округах, имели высшее образование. «Вакансии лесничих нередко заполнялись кондукторами со средним специальным образованием, а на должности их помощников зачастую назначались люди, вообще не имевшие профессиональной подготовки», – пишет исследователь. Более высокая оценка дается в работе А.В. Дмитриева уровню профессиональной подготовки лесничих, работавших в крупных частных владениях. Отмечается, что лесничими в имениях крупных лесовладельцев «назначались лица с дипломами ведущих российских и западноевропейских учебных заведений, обладавшие глубокими теоретическими знаниями и практическим опытом». В исследовании приводятся количественные оценки контингента работников горнозаводского лесного хозяйства во второй половине XIX – начале XX вв., делается вывод об очевидном недостатке специалистов в этой сфере.

Автором рассмотрены основные этапы лесоустройства в казенных горнозаводских лесах. При этом исследователь отмечает, что заводская администрация зачастую игнорировала рекомендации лесоустроителей, допуская перерубы в тех или иных лесосеках. «Практика подтверждала не-

разрешимость противоречия, вытекавшего из принципиально различных закономерностей рационального лесопользования и расширенного капиталистического производства», – пишет А.В. Дмитриев. По данным исследователя, к 1917 г. лесоустройство было проведено на 100 % площади казенных горнозаводских лесов, 70 – 80 % частновладельческих, 50 % посессионных и 15 % лесов, не относящихся к горнозаводскому сектору. Серьезное внимание автор уделяет проблемам организации охраны лесов.

Как отмечает А.В. Дмитриев, на протяжении второй половины XIX – начала XX вв. лесистость уральских губерний понизилась на 20 %. По преимуществу уменьшение лесной площади происходило в горнозаводских дачах. «Дисбаланс топливной базы и потребностей расширенного воспроизводства металлургических предприятий достиг в разгар промышленного подъема (1910 – 1914 гг.) критического уровня, – пишет исследователь. Местная и центральная администрация констатировала невозможность сохранения древесно-угольной плавки даже в существующем объеме. Одновременно с подготовкой доменных печей к переводу на кокс Кузнецкого бассейна обосновывалась необходимость отмены изживших себя привилегий горного ведомства в лесопользовании».

В 1997 г. вышла «История развития лесной промышленности Среднего Урала», подготовленная М.Ф. Маслюковым. Территориальные рамки этой научно-популярной работы ограничиваются Свердловской областью. Один из разделов книги посвящен дореволюционному периоду. Автором рассмотрена технология лесозаготовок, интенсивность эксплуатации древесных ресурсов, развитие углежжения, а также лесопильного и целлюлозно-бумажного производства на Среднем Урале.

В 1990 – 2000-х гг. был опубликован ряд монографий доктора сельскохозяйственных наук, профессора УГЛТУ Н.Н. Чернова, посвященных самым различным аспектам функционирования уральского лесного сектора в рассматриваемый период. В 1997 г. вышла работа Н.Н. Чернова «Горнозаводское лесное хозяйство на Урале: библиографические материалы за 1767 – 1996 гг.». Ряд значимых обобщений и выводов сделан Н.Н. Черновым в монографии «Лесокультурное дело на Урале: становление, состояние, пути развития» (2002). В частности, автор дал несколько иную, по сравнению с мнением А.В. Дмитриева, оценку ведения лесного хозяйства в частном секторе. «Наиболее заметные различия в уровне ведения лесного хозяйства наблюдались в частновладельческих лесах, – отмечает исследователь. В образцовое для того времени состояние ведение лесного хозяйства было приведено в Пермском имении Строгановых, в основном в заводских его лесах. Серьезные меры к приведению лесного хозяйства в регулируемое состояние были предприняты также в заводских лесах Шуваловых в начале XX в., где было проведено лесоустройство. В отличие от Строгановых Шуваловы не успели достичь существенных результатов в наведении должного порядка в заводских лесных дачах. Этому помешала

революция 1917 г. Остальные лесовладельцы-вотчинники не уделяли лесному хозяйству должного внимания». При этом Н.Н. Чернов оценивает результаты лесоустройства А.Е. Теплоуховым строгановских лесов как «более предпочтительные» по сравнению с устройством И.И. Шульцем лесов казенных горных заводов. Более высокий уровень организации лесоустроительных работ во владениях Строгановых автор монографии объясняет «волей владельцев лесов, единоначалием при решении вопросов проведения лесоустройства и организации на его основе лесного хозяйства», а также «значительно меньшими (в 12 раз) масштабами лесоустройства». Исследователь обращает внимание на тот факт, что крестьянская реформа 1861 г. «снизила значение лесоустройства в имении Строгановых, выполненного в условиях крепостнической системы, в организации лесного хозяйства». Как указывает автор, степень «этого снижения была более существенной в сравнении с казенными горнозаводскими лесами, где большая часть устроенных лесов управлялась государством». Н.Н. Черновым собран и обобщен большой фактологический материал, касающийся становления лесокультурного дела на Урале в дореволюционный период. В исследовании отмечается более высокий уровень организации лесокультурных работ в строгановских владениях по сравнению с государственными лесами.

В монографии «Лесное хозяйство Пермской губернии. Краткий исторический очерк» (2004) Н.Н. Черновым рассмотрены, прежде всего, технологические аспекты развития лесоустройства, лесопользования, лесокультурного дела в горнозаводском регионе.

Широкий спектр вопросов, связанных с эволюцией уральского лесного сектора, затронут в коллективной монографии «История лесоустройства на Урале» (2006). Разделы, посвященные дореволюционному периоду, написаны Н.Н. Черновым. Авторы монографии отмечают тесную связь между развитием лесного хозяйства и промышленным использованием лесов, экономической потребностью в лесных ресурсах. Поэтому процесс регионального лесоустройства рассматривается ими в контексте функционирования системы лесного хозяйства и уральской промышленности в целом.

Во вводной части работы дается краткий очерк истории изучения лесов, а также становления и развития лесоустройства и лесного хозяйства в России и на Урале. В частности, автор раздела останавливается на эволюции правовой базы лесоустройства во второй половине XIX – начале XX вв. Оценивая итоги дореволюционного регионального лесоустройства, Н.Н. Чернов отмечает: «В многолесных районах Урала лесоустройство провели прежде всего в горнозаводских государственных, посессионных и частных (в имении Строгановых) лесах, позднее в лесах Лесного департамента. К достижениям дореволюционного периода относятся: разделение лесных дач на хозяйственные части; установление хозяйств как организационно-хозяйственных единиц; увязка оборотов рубки с географическим рас-

пределением лесов и товарностью древостоев; установление системы таксационных визиров для образования и описания выделов при таксации леса; введение для выборочного хозяйства новых способов инвентаризации».

Рассматривая формы владения лесами в уральском регионе в дореволюционный период, Н.Н. Чернов выделяет казенные, частные, посессионные, крестьянские, казачьи, городские, монастырские и башкирские леса. Исследователем приводятся данные о площади лесов уральских губерний. Выводы автора раздела относительно эволюции структуры регионального лесного сектора в целом совпадают с данными А.В. Дмитриева: «Состав казенных горных округов на протяжении XIX в. оставался достаточно стабильным за исключением отдельных изменений. В конце XIX в. был продан в частное владение Богословский завод и ликвидировано управление Екатеринбургского горного округа с прямым подчинением его заводов Уральскому горному управлению». При этом Н.Н. Чернов обращает внимание на сокращение площадей казенных горнозаводских лесов вследствие передачи земель в крестьянские наделы. По данным исследователя, горные заводы потеряли в результате этого процесса до половины площади лесных дач. Однако, как отмечает Н.Н. Чернов, такое положение было более выгодным для заводов в сравнении с отпуском древесины населению из заводских казенных дач.

В указанной монографии рассмотрена эволюция системы управления горнозаводскими лесами, подробно раскрываются позиции Горного и Лесного департаментов по вопросу о ведомственном подчинении системы лесоуправления на Урале. Как отмечает Н.Н. Чернов, «постановлением Комитета министров России от 13 августа 1876 г. горнозаводские леса были переданы в ведение Лесного департамента. Это постановление считалось временным». При этом автор оценивает ситуацию после вступления силу данного документа как двойное управление лесами. Подобный порядок подчинения системы управления уральскими горнозаводскими лесами, по сведениям Н.Н. Чернова, сохранялся до 1883 г., после чего ключевые управленческие функции были возвращены Горному департаменту. Исследователь в целом критически оценивает опыт двойного управления лесами: «Передача лесов в ведение Лесного департамента в 1876 г. не дала ожидаемых результатов. Существующий порядок управления был нарушен, а новый не создан. Стремление подчинить горнозаводское лесное хозяйство общим правилам лесного ведомства, применяемым в совершенно других условиях... внесло сумятицу в обеспечение заводов углем, в значительной мере дискредитировало власть местной администрации и послужило не сокращению, а усилению беспорядков. Кража лесов приняла массовый характер, чему способствовало повышение такс на древесину в два раза. Лесная стража совершенно не справлялась с охраной лесов, особенно вблизи городов».

Опираясь на материалы источников и научную литературу, Н.Н. Чернов рассматривает различные аспекты лесопользования в уральском регионе в дореволюционный период. Автором раскрыты особенности эксплуатации ресурсов леса для нужд различных отраслей промышленности: приводятся данные об объемах лесозаготовок, способах углежжения, формировании цен на древесный уголь, льготах для лесозаготовителей, вывозке древесины, сплаве леса, лесохимическом производстве. В частности, автор отмечает, что использование древесного угля «на некоторых металлургических заводах Урала продолжалось вплоть до 1940-х гг., однако переход уральской металлургии на альтернативный источник топлива – каменный уголь – начался на Урале в 1914 г.» Представляется важным вывод Н.Н. Чернова об уровне эксплуатации казенных горнозаводских лесов. В предреволюционный период, по данным исследователя, «возможный отпуск древесины составлял 615 тыс., а фактический отпуск – 415 тыс. куб. саженей».

Серьезное внимание уделено в монографии проблеме организации лесоустройства в государственных и частных лесах уральского региона в XIX – начале XX вв. Н.Н. Чернов показывает значение инструкции Канкрин и лесоустройства И.И. Шульца в казенных горнозаводских округах в первой половине XIX в. Исследователь обращает внимание на проведении повторного лесоустройства в этой части уральских лесов во второй половине XIX – начале XX вв. «Повторное устройство началось в 1877 г., оно шло вялыми темпами», – указывает автор. В монографии показана динамика лесоустроительных работ в казенных горнозаводских лесах, рассматривается процесс разработки и содержание лесоустроительных инструкций, лесоустройство на примерах отдельных дач, влияние на лесоустройство процесса отграничения крестьянских лесных наделов, организационные и технические аспекты лесоустройства (штаты и экипировка лесоустроителей, размеры оплаты труда, методика лесоустройства).

Затронута в исследовании и тема организации уральского казенного горнозаводского лесного хозяйства во второй половине XIX – начале XX вв. Отмечается, что «по состоянию на 1916 г. на казенные горнозаводские дачи имелись планы организации лесного хозяйства». Приводятся данные о штатах уральского горнолесного ведомства 1884, 1889, 1897 гг., сведения об оплате труда, организации лесопользования и охраны лесов от пожаров и самовольных рубок. Исследователем сделан вывод о том, что штаты уральских лесничих были укомплектованы в основном выпускниками Новоалександрійского института. Автор обращает внимание и на развитие региональной системы лесного образования: создание Талицкой, Соликамской и Курганской лесных школ. В исследовании содержатся данные по таким относительно малоизученным темам, как лесоустройство на уральских территориях, подведомственных Лесному департаменту, и реализация на Урале Лесоохранительного закона 1888 г.

Специальный раздел монографии посвящен лесоустройству и организации лесного хозяйства в частных владениях. Как указывает Н.Н. Чернов, «устройство частновладельческих лесов на Урале началось в 1840-х гг. в имении графов Строгановых». Автор раздела подробно рассматривает лесоустройство в строгановском майорате, проведенное под руководством известного уральского лесовода А.Е. Теплоухова. Исследователь подтверждает выводы о более высоком уровне постановки лесоустроительного дела в лесах Строгановых по сравнению с казенными дачами, сформулированные им в более ранних работах. В разделе приводятся сведения о повторном лесоустройстве в строгановских владениях во второй половине XIX – начале XX вв., а также о работах, выполненных по указанию Пермского лесоустроительного комитета.

Рассматривая систему строгановского лесного хозяйства, Н.Н. Чернов останавливается на таких аспектах ее функционирования, как отпуск леса крестьянам, углежжение, организация рубок и других видов лесопользования, борьба с пожарами, естественное лесовозобновление, посадки леса. Автор отмечает образцовую постановку лесокультурного дела в Билимбаевской и Очерской дачах.

В исследовании приводятся сведения о проведении лесоустройства и в других уральских частных владениях. На примере Кусье-Александровской дачи рассмотрено устройство лесов графов Шуваловых, показана организация устроительного дела в лесах демидовских Сергинско-Уфалейских заводов, а также в имении князей Абамелек-Лазаревых и в Симском горном округе Балашевых. Дается высокая оценка организации лесоустройства и лесного хозяйства в целом в уральских удельных лесах. Автором раздела собраны также и данные о состоянии башкирских лесных владений.

В работах Н.Н. Чернова «Краткая история лесокультурного дела на Урале» (1995), «Творческое наследие уральских лесоводов XIX – начала XX вв.» (2001), «Лесное хозяйство Пермской губернии. Краткий исторический очерк. Екатеринбург» (2004), «История лесного хозяйства Оренбургского казачьего войска» (2010) показан вклад уральских лесоводов в развитие лесокультурного дела. Большое внимание автор уделяет биографиям видных деятелей лесного хозяйства, работавших на Урале.

В книге Н.Н. Чернова, З.Я. Нагимова и А.С. Коростелева «Лесоводственное образование на Урале» (2008) затрагивается проблема становления профессионального лесного образования в уральском регионе в дореволюционный период. Авторы приводят данные о Талицкой и Курганской низших лесных школах и о создании в Екатеринбурге Горного института с лесоинженерным факультетом.

В монографии «История лесного хозяйства Оренбургского казачьего войска» (2010) Н.Н. Черновым рассмотрена эволюция организации лесопользования, лесоустройства, лесовосстановления и лесопользования, а

также экономики лесного хозяйства и лесного образования на территории Оренбургского казачьего войска.

Некоторые аспекты развития регионального лесного сектора затронуты в публикациях уральских исследователей, посвященных предреволюционному периоду истории края. В монографии М.А. Фельдмана дана характеристика различных категорий рабочих, занятых в лесном секторе. Наиболее многочисленный слой, по данным исследователя, составляли рабочие, занятые на лесозаготовках и углежжении. Автор указывает, что «сохранение технологии древесноугольной плавки чугуна обусловило необходимость использования до 100 тыс. лесных и куренных рабочих к 1914 г.», в то время как «численность рабочих бумажной отрасли в четырех губерниях Урала составляла 3 273 человека, химической – 4 569...» [1]. Исследователь обращает внимание на особый социальный статус лесных и куренных рабочих. «Перед нами достаточно специфичная группа, представители которой, по роду занятий были крестьяне, – пишет М.А. Фельдман. Вспомогательные рабочие, занятые на лесных и куренных работах, не являлись рабочими цензовой промышленности в силу сезонности и характера своего труда и представляют самостоятельный объект исследования. Тот факт, что 100 тысяч лесных и куренных рабочих даже в действующих горнозаводских округах не имели практически никакой социальной защиты, превращал этот социальный слой в фактор нестабильности в среде рабочих Урала...»

Тема использования труда военнопленных в лесной промышленности в период Первой мировой войны нашла отражение в статьях Н.В. Суржиковой. Как отмечает исследователь, к лету 1915 г. в Пермской губернии «только на крупных лесных работах, преимущественно по хозяйственной заготовке леса, использовалось до 4,5 тыс. пленных» [2]. Автором показано положение военнопленных, занятых в уральской лесной промышленности [3]. Статья Е.Ю. Апкаримовой посвящена воспитательной природоохранной деятельности общественных организаций Екатеринбурга в начале XX в. [4] Актуальной для понимания исходных условий развития уральского лесного сектора в пореформенный период является диссертация В.В. Шибаева, рассмотревшего организацию управления региональным горнозаводским лесным хозяйством в XVIII – первой половине XIX вв. [5].

На протяжении постсоветского периода накоплена серьезная фактологическая база, значимая для анализа таких проблем, как технико-технологическая модернизация лесного сектора региональной экономики, влияние модернизационных процессов на состояние уральских лесов, характер лесовладения, управление лесами, организацию лесного хозяйства и лесопользования. Выявлены значимые тенденции в развитии уральского лесного комплекса, сделаны важные обобщения по целому ряду аспектов его функционирования, расширена источниковая база исследований.

В то же время, нельзя не отметить и востребованность достижений советской историографии по данной теме, обращение современных авторов к фактологическим данным и выводам К.С. Семенова, С.Г. Струмилина, Б.С. Петрова, В.В. Адамова, М.А. Цветкова, М.Н. Прокопьева, М.П. Вяткина, Л.П. Минарик, Н.М. Лушниковой, Н.И. Теринова, Ю.А. Буранова и других исследователей.

Особенностью большей части работ по истории лесного комплекса Урала является анализ объекта исследования вне контекста модернизационной теории. В определенной степени это можно объяснить тем, что некоторые публикации были подготовлены в период, когда новая методологическая основа отечественной исторической науки находилась еще в стадии формирования. Сказывается, по всей видимости, и то обстоятельство, что большая часть исследований была проведена не историками, а специалистами лесного хозяйства и лесной промышленности.

Можно отметить существование различных исследовательских позиций по некоторым значимым вопросам истории уральского лесного сектора второй половины XIX – начала XX вв. В частности, отсутствует единство мнений по таким проблемам, как сравнительная оценка государственного и частного лесного хозяйства, а также определение хронологических рамок и значения периода доминирования Лесного департамента в управлении горнозаводскими лесами.

Нельзя не обратить внимание на существование значительного источникового массива, не вовлеченного в научный оборот, и относительную малоизученность ряда аспектов эволюции регионального лесного комплекса. Эти обстоятельства позволяют сделать вывод о необходимости дальнейшего исследования дореволюционной истории уральского лесного сектора.

Библиографический список

1. Фельдман М.А. Рабочие крупной промышленности Урала в 1914 – 1941 гг. Екатеринбург, 2001. 430 с.
2. Суржикова Н.В. Военнопленные в экономике Среднего Урала (1914 – 1917) // Документ. Архив. История. Современность: сб. науч. тр. Вып. 5. Екатеринбург, 2005. С. 150 – 161.
3. Суржикова Н.В. Измерения плена: Россия, Урал, Коноваловский завод, 1916 // Уральский исторический вестник. 2012. № 1. С. 122 – 133.
4. Апкаримова Е.Ю. Общественное движение и проблемы охраны природы в Екатеринбурге в начале XX в. // Третьи Чупинские краеведческие чтения: материалы конф. Екатеринбург, 2006. С. 88 – 101.
5. Шibaев В.В. Организация управления лесным хозяйством уральских горных заводов в XVIII – первой половине XIX вв.: дисс... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2012. 214 с.

УДК 947 (470.5)

А.В. Чевардин
УГЛТУ, Екатеринбург

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ОККУПАЦИИ: О ФАКТАХ ИЗ ЖИЗНИ РУССКИХ, БЕЛОРУСОВ И УКРАИНЦЕВ В ОККУПИРОВАННОЙ ПОЛЬШЕ В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (1939 – 1945 гг.)

Многие ученые отмечают растущую силу национализма в разных частях планеты. Этот процесс обусловлен продолжающейся глобализацией, мировым экономическим кризисом и др. причинами. Рост националистических и ультра националистических движений характерен и для современного российского общества.

Может возникнуть вопрос: почему в стране, победившей фашизм, появляется все больше сторонников данной идеологии. Для изучения российского ультра националистического движения необходимо проанализировать его развитие в нашей стране. В статье исследуется один из эпизодов данного процесса. Речь пойдет о судьбах членов русских, белорусских, украинских националистических организаций, существовавших на территории оккупированной немцами Польши в годы Второй мировой войны.

Материалы для работы удалось найти в Государственном архиве административных органов Свердловской области (ГААОСО) в 2006 – 2007 гг. Там были найдены архивно-следственные дела узников лагеря для военнопленных и интернированных № 523, находившегося на Среднем Урале, в районе современного города Артемовский.

Согласно данным московского исследователя А.Э. Гурьянова, на 1 января 1946 г. в этом лагере пребывало 530 польских граждан – т.е. около 20 % всех заключенных лагеря. С августа 1946 г. здесь начались аресты интернированных из Польши лиц. Сначала арестованных отправляли в камеру предварительного заключения райотдела МВД в г. Реж, где собирали анкетные данные, а затем переводили в тюрьму № 1 Свердловска. Всего было арестовано около 80 интернированных польских граждан, среди которых большинство составляли украинцы, затем по убывающей следовали русские, белорусы, евреи и всего два этнических поляка [1].

Одним из арестованных в лагере № 523 был украинец Кицул Михаил Николаевич, 1910 года рождения, уроженец села Микулинцы Снятинского района Станиславской области. В 1935 г. он переехал из родной Галиции на запад Польши, где устроился работать сапожником к частному предпринимателю в г. Иновроцлав. 24 августа 1939 г. был мобилизован в польскую армию, во время военных действий попал в плен, где пробыл примерно месяц, затем вернулся в Иновроцлав.

К этому времени в городе существовали уже две украинские организации: Украинская национальная организация (УНО) и «Громада» (Укра-

инский комитет). М.Н. Кицул помнил, что такое немецкий плен, и больше туда попадать не хотел. При этом знал, что поляков, в отличие от украинцев, в любой момент могут принудительно направить в Германию или выселить из интересующего немцев помещения, поэтому решил вступить в украинское общество. С этой целью он обратился к Ивану Ключковскому, в прошлом русскому белогвардейцу. Тот ответил: «В УНО тебя не примут, потому что у тебя жена полька..., вступай в комитет "Громада"» [2, л. 9].

М.Н. Кицул получил членский билет, исправно платил взносы, несколько раз присутствовал на собраниях. На допросах он вспоминает, как их агитировали вступить в дивизию СС, однако никто из их комитета туда не пошел, так как все, кроме него и Форботника были старшего возраста. Кроме того, у него было двое детей, и он не хотел оставлять свою семью.

5 февраля 1945 г. М.Н. Кицул был арестован советскими властями и доставлен в лагерь интернированных города Яйва Молотовской области. После переведен в лагерь № 523, и 7 июля 1947 г. доставлен в тюрьму № 1 г. Свердловска (Д. 38052. Л. 24.). Уже через месяц было готово обвинительное заключение. 24 октября 1947 г. М.Н. Кицул за участие в антисоветской националистической организации был приговорен ОСО при МВД СССР к заключению в исправительно-трудовом лагере (ИТЛ) сроком на 5 лет, начиная с 7 июля 1945 г.

Но среди узников лагеря № 523 были не только украинцы. К примеру, белорус Качман Степан Мартынович родился в 1917 г. во Владивостоке. Там его семья проживала до 1930 г., пока не переехала на постоянное место жительства в Польшу, в город Пинск. Здесь он закончил гимназию в 1936 г. и пошел служить в армию. Перед войной стал студентом высшего коммерческого училища в Варшаве. В сентябре 1939 г. был мобилизован в Войско Польское, но вскоре его часть была разбита. Переодевшись в гражданское, он добирается до города Лодзь.

В 1940 г. С.М. Качман вступает в Белорусский комитет – организацию, созданную немцами для «пробуждения белорусской нации». Как видно из дела, до этого момента особого интереса к белорусской культуре он не имел: «Я хорошо владею русским, польским и немецким языками, белорусским языком я владею плохо, понимаю разговорную речь но говорить на белорусском языке могу плохо» [3, л. 13].

Каждый, желающий вступить в Белорусский комитет, должен был, прежде всего, предъявить документ, удостоверяющий, что он белорус. Затем, пройти собеседование с местным председателем, ознакомиться с уставом. Кроме того, иметь две рекомендации от членов комитета. После вступления в организацию белорус заполнял анкету и писал свою биографию. Документы вступившего отправлялись в Берлин. Оттуда приходил уже готовый членский билет. Филиалом организации в городе Лодзь руководил профессор Габрукович.

В период 1940 – 1942 гг. С.М. Качман был рядовым членом организации: слушал лекции на темы богатства и культуры Белоруссии, посещал ежемесячные общие собрания, концерты, постановки. Читал газеты на белорусском языке («Ранница»), присылаемые из Берлина. Целью организации, по его словам, было отделение Белоруссии от Советского Союза и создание самостоятельного государства. Некоторых членов Белорусского комитета в 1941 – 1943 гг. направляли на «историческую родину» на руководящие должности: бургомистрами, старостами, урядниками, чиновниками и т.д. [3, л. 9, 12]

В 1942 г. С.М. Качман становится кассиром городской организации белорусов. Теперь в его ведении сбор членских взносов (одна немецкая марка в месяц), а также работа преподавателем на курсах бухгалтеров при Белорусском комитете.

С.М. Качман был задержан в феврале 1945 г., затем как интернированный был доставлен на Урал в лагерь военнопленных; 7 июля 1947 г. в лагере он был арестован и обвинен в том, что вступил добровольно в антисоветскую организацию и принимал активное участие в ее деятельности (ст. 58-3, 58-11 УК РСФСР).

На следствии обвиняемый оправдывался, что вступил в Белорусский комитет по сугубо меркантильным интересам. Членство в организации давало ряд преимуществ перед другими жителями оккупированной Польши: не-поляков не вывозили на работы в Германию, им выдавалось больше продуктов питания по карточкам, они платили меньший налог с получаемого жалования или дохода от хозяйства, они даже имели право входить в ресторан вместе с немцами. Другой причиной вступления в организацию С.М. Качмана была боязнь того, что его как студента высшего коммерческого училища и как сержанта Войска Польского могли вывезти в концлагерь, если бы он «остался поляком».

Осенью 1947 г. белорус был признан годным к физическому труду и осуждался решением ОСО при МВД СССР от 3 октября 1947 г. к заключению в ИТЛ сроком на 5 лет, считая срок с момента ареста в Польше – 23 февраля 1945 г.

Но самой активной из национальных организаций той же Лодзи, действовавших в период Второй мировой войны, был так называемый Русский комитет. Один из членов комитета – Возняк Николай Васильевич – родился в городе Лодзь в 1918 г. в русской семье. Его отец, уроженец Киевской губернии, служил в Польше в царской армии, а после демобилизации решил здесь осесть. В 1932 г. Николай окончил семилетнюю школу, затем электротехническое училище, в 1939 г. учился на курсах шоферов в Варшаве.

В марте 1940 г. городской арбайтамт (служба занятости) сделал объявление: каждый житель Лодзи должен пройти регистрацию. Пришлось Н.В. Возняку прийти, а затем поработать на строительстве трамвайной до-

роги. После чего он был направлен на работу шофером в городскую пожарную команду. В это же время он вступает в Русский комитет. Это была довольно большая организация, которая делилась на несколько секций: специалистов, спортивную, молодежную (НОРМ – национальная организация русской молодежи), по изучению русского языка. При организации имелась библиотека, группа художественной самодеятельности, хор, исполнявший русские народные песни [4, л. 9, 13].

Для вступления в Русский комитет Н.В. Возняк заполнил анкету, сдал две фотокарточки, получил членский билет. Членский ежемесячный взнос составлял одну марку. Русский комитет ставил своей целью объединить людей русской национальности в одну организацию [4, с. 11]. Он был зачислен в секцию специалистов.

В клубе русского комитета часто устраивались танцы, игры в домино, шахматы, шашки и др. Из Берлина исправно поступала газета на русском языке «Новое слово». Она даже продавалась в газетных киосках: в ней сообщалась информация с фронтов, помещались фотоснимки занятых немцами советских городов, освещались события внутри Германии. В спортивной секции русские занимались футболом, баскетболом, боксом. Н.В. Возняк уплачивал членские взносы, приходил на концерты, брал книги из библиотеки, читал газеты. Председателем местного отделения Русского комитета был Пронин, секретарем – некий Биргель, библиотекарем – Николай Тадер. В Берлине находился центр организации.

Осенью 1941 г. все лица, работавшие в пожарной службе города Лодзи, должны были принять присягу на верность Германии. По этому случаю капитан пожарной команды Штокмер вызвал Н.В. Возняка и предложил присягнуть: «Я отказался потому, что мои родители русские, а я не хотел быть немцем чтобы отделиться тем самым от своих родственников, потому что после присяги считался бы как немец» [4, л. 26].

Н.В. Возняк уходит на работу шофером в городскую больницу, а затем псаломщиком в приход местной православной церкви. В начале 1944 г. Н.В. Возняку прооперировали правую ногу. Врач признал его негодным к профессии шофера. Однако немецкая служба занятости послала русского к своему врачу, который вынес решение о годности пациента: «Но я на работу все равно не пошел в связи с плохим состоянием здоровья. Тогда меня арестовала жандармерия. Под арестом пробыл 14 дней, допросили потом и выпустили. Через месяц я получил извещение, что я осужден на четыре месяца тюремного заключения... Свой срок заключения отбывал в г. Шильтберг, где я пробыл 14 дней, а затем выпущен» [4, л. 9].

В январе 1945 г. в Лодзь пришла советская армия. 27 января 1945 г. Н.В. Возняк был задержан советскими органами власти, и в марте 1945 г. прибыл в лагерь интернированных в Молотовской области, затем в лагерь № 523. Здесь вместе с ним содержались члены лодзинского Русского комитета Бобровко Надежда, Горухо Степан и Давыдов Степан. Последний

во время Второй мировой войны работал в еврейском гетто бригадиром по вывозке имущества, принадлежащего евреям.

С 4 июня 1947 г. было заведено уголовное дело по ст. 58-3, 58-11 УК РСФСР. 12 сентября 1947 г. ОСО при МВД СССР он был приговорен к пяти годам заключения в ИТЛ, считая срок с 27.01.1945 г. Однако приговор так и не был исполнен: Н.В. Возняк умер в тюремной больнице в октябре 1947 г. от дистрофии III степени (приложение к делу).

Следует констатировать, что нацистская Германия проводила активную политику по отношению к покоренным ею народам Восточной Европы. Гитлеровцы делили население захваченных земель по этническому признаку. Это помогало оккупантам играть на межнациональных стереотипах, предубеждениях и конфликтах. Немцы умело разыгрывали националистическую карту, ставя себя арбитром данных процессов, т.е. выше всех остальных народов. Такая политика помогала немцам эффективно контролировать жизнь местного населения. Выстраивалась следующая схема иерархии общества. Во главе социальной структуры находился немецкий народ, чуть ниже находились так называемые фольксдойче. Внизу нацистской иерархии располагались общины остальных этносов. Хуже всего в данную схему были интегрированы евреи и цыгане.

Жизнь каждой не-немецкой общины контролировалась из Берлина. Оттуда привозились книги, журналы и газеты, организовывалась самодеятельность, кружки, велась антикоммунистическая и антисталинская пропаганда, вербовались лояльные нацистам лица для антисоветской деятельности. После освобождения советскими войсками территории Восточной Европы были произведены аресты членов данных организаций. Некоторые из арестованных попали на Средний Урал. Большинство из них не было этническими поляками. В основном это были украинцы – уроженцы западной части Галиции и восточной части Малой Польши, остальные - русские, белорусы, поляки, проживавшие на польских землях под немецкой оккупацией.

Библиографический список

1. Gurjanow A. Deportowani w obwodzie molotowskim. Warszawa: KARTA, 2006.
2. Государственный архив административных органов Свердловской области (ГААОСО). Ф. 1. Оп. 2. Д. 38052. Л. 9.
3. ГААОСО Д. 41796.
4. ГААОСО Д. 41232.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

УДК 394.014:378.18

Н.К. Антропова
УГЛТУ, Екатеринбург

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ СТУДЕНТОВ В МЕГАПОЛИСЕ

Повседневная жизнь людей – это среда, в которой существует человек, где он чувствует себя более или менее свободно. Повседневность – это форма непосредственной человеческой деятельности, представляющая собой совокупность повседневного бытия, т. е. того, чем занимаются люди в своей обыденности в целях удовлетворения своих потребностей. Среда обитания не просто влияет на повседневную жизнь – в эпоху великих переломов она критически меняет саму природу человека. Мегаполисы являются одним из проявлений глобального кризиса. Мегаполис – это обширный урбанизированный район. Основные черты мегаполиса – колоссальная занятость, смещение естественных биологических ритмов, большое разнообразие, большая плотность населения, заменяемость, инфантилизм, тревожность и др. Мегаполис жесток, безжалостен, бездушен. Большие города – это территория, где люди борются за место под солнцем; это мир соблазнов и жестокости; мир, в котором нет места слабым. Также большие города – это мир ярких красок, веселья, интересных событий, больших перспектив на светлое будущее и роскошную жизнь. Жизнь в большом городе очень контрастна, в ней есть как светлые тёплые оттенки, так и тёмные холодные. Здесь есть миллионы возможностей и масса развлечений.

Мы рассмотрели повседневную жизнь студентов дневного отделения УГЛТУ разных курсов, которую можно разделить на следующие сегменты: поступление в вуз, учеба, дом (общеежитие), отдых, работа, деньги, физическое состояние и др. Нами был проведен социологический опрос, в ходе которого получили следующие результаты.

1. Поступление в вуз резко меняет жизнь вчерашних абитуриентов. Начинается самостоятельная жизнь. Кто-то приезжает издалека, кто-то ездит на учебу из разных районов города или из пригорода. Кто-то выдерживает, кто-то бросает учебу, кто-то переводится на заочное отделение. «Первое время мне было непривычно жить в большом городе»; «Учеба в новом для тебя городе – это первый шаг во взрослую жизнь. Ты должен сам принимать за себя решения, сам распределять финансы – ты в ответе сам за себя»; «Большую часть времени провожу в городе, а спать приезжаю к себе домой в пригород»; «Каждый раз, приезжая из своего маленького городка в Екатеринбург, в мой мегаполис, я чувствую свободу, свобо-

ду от мнений, от необходимости соответствовать чьим-то ожиданиям»; «Первые дни были очень тяжелыми. Моя жизнь перевернулась с ног на голову»; «Я рад, что приехал жить именно в Екатеринбург. Это было моей давней мечтой – поступить в лестех»; «Пришлось поменять свой ритм жизни»; «Долгое время мой ритм жизни никак не совпадал с ритмом жизни мегаполиса и мы мешали друг другу»; «Изменился распорядок дня».

2. Много времени в мегаполисе уходит на дорогу в вуз и обратно. «Мой будний день начинается с поездки на общественном транспорте ... Много людей... Езда в общественном транспорте в часы пик – это нечто! Много машин! Пробки!»; «Я долго еду в маршрутке, собирая все пробки и светофоры»; «Все люди, находящиеся в транспорте в час пик, грубые и нервные»; «На учебу езжу с пересадками (так быстрее)»; «С давкой в общественном транспорте я познакомилась в Екатеринбурге. Мест никто и никому не уступает».

3. Учеба отнимает много времени и сил. Но место учебы – это и встречи с друзьями. «Мне нравится учиться в нашем универе и то, что у нас маленькая группа – это даже хорошо. Обучение проходит почти индивидуально»; «Учеба немного скучная, но чаще веселая»; «Домашнее задание делаю не всегда, потому что очень устаю»; «На учебу я езжу пообщаться с друзьями»; «На учебе время протекает либо быстро, либо очень медленно»; «В вузе никто за нами тут не бежит: тут либо тебе надо, либо до свидания».

4. Многие студенты с первого курса начинают подрабатывать. Учеба с первого места переходит на второе.

5. Жизнь в общежитии – это борьба за выживание, к ней очень трудно привыкнуть. Кто «утвердился» в общежитии, тот может выжить и в самых сложных условиях. Многие студенты не выдерживают самостоятельного существования и покидают и общагу, и вуз. «Я стал жить в девятиэтажном особняке под названием "общага". Я столкнулся с такими понятиями, как "блок", "бессонные ночи", "пары" и т.д.». Для многих студентов со временем жизнь превращается в бесконечную скучную череду: «универ – общага» и «общага – универ».

6. Отдохнуть студенты могут и хотят, даже если времени мало. Именно мегаполис предлагает различные варианты досуга. «На первом курсе посещала музеи, ходила в кино и весело проводила время»; «Благодаря мегаполису я познакомился с таким понятием, как 3D-кинотеатр, впервые вживую увидел игру своей любимой команды ВИЗ-Синара»; «Моя жизнь в мегаполисе очень разнообразна, но порой бывает скучна», «Моя жизнь течет как по маслу». Свободного времени почти нет»; «Принимаю активное участие в общественной жизни университета: участвую в соревнованиях, конкурсах и других мероприятиях»; «В выходные мне нравится ходить в ночные клубы, посидеть в кафе, сходить в кино, погулять по городу»; «Вечером сижу на сайте "ВКонтакте"» или играю в игры»; «Я посетила картинг-

центр. Я и подумать раньше не могла, что смогу сама побывать за рулем карта»; «Я стараюсь почаще ходить в кино, просто гулять на свежем воздухе, видется со своими друзьями»; «Посещая разные увлекательные мероприятия мне посчастливилось увидеть известных спортсменов и звезд шоу-бизнеса».

7. Большую роль в жизни студентов, как и у всех жителей мегаполиса, играют деньги. «Жизнь в мегаполисе очень дорогая»; «Если у тебя нет денег на развлечения, то в мегаполисе можно сойти с ума от скуки».

8. Физическое состояние студентов оставляет желать лучшего. Экологическая обстановка в мегаполисе ужасная; загрязненность, шум, грохот; стресс. «В городе мне до сих пор трудно привыкнуть к шуму, к загрязненному воздуху»; «В Екатеринбурге у меня часто болит голова и физическое состояние оставляет желать лучшего ... За неполный год я выпил такое количество таблеток, что не выпивал за всю свою прошедшую жизнь»; «У меня постоянно стала болеть голова» и др.

Таким образом, жизнь в мегаполисе накладывает большой отпечаток на студентов. Кому-то нравится такая жизнь, кому-то нет. Кто-то хочет уехать из мегаполиса, кто-то хочет остаться. Каждый пытается по-своему устроиться в этом большом «питомнике», в каменных «джунглях».

УДК 393.3:502 [470.57]

Н.К. Антропова
Ю.С. Галин
УГЛТУ, Екатеринбург

РАЗВИТИЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В НАЦИОНАЛЬНЫХ СЕМЬЯХ (НА ПРИМЕРЕ БАШКИР)

Вопросы экологического сознания в национальных семьях на сегодняшний день являются особо актуальными. Мы тоже заинтересовались данной проблемой и провели исследования на примере башкир.

На Урале, судя по письменным источникам, древнебашкирские племена проживали более тысячи лет тому назад, о чём свидетельствуют сообщения путешественников (Саллама ат-Тарджуман, ал-Масуди, Ибн-Руста, Ахмеда ибн-Фадлана и др.). Ибн-Руст (903 г.) сообщал, что башкиры – народ самостоятельный, занимавший территорию по обеим сторонам Уральского хребта между Волгой, Камою, Тоболом и верхним течением Яика. Ахмед ибн-Фадлана описывал башкир как воинственный тюркский народ, поклоняющийся различным силам природы, птицам и зверям [1].

В формировании башкир как нации основную роль сыграли тюркские кочевые племена. Большое значение для этногенеза башкир имело движение в Южное Приуралье печенежско-огузского населения в VIII-X вв., с ним связано и появление этнонима *башкорт*. Процесс этногенеза башкир завершился к началу XIII в. Башкиры были составной частью населения Волжской Булгарии, а затем Золотой Орды и Казанского ханства. В середине XVI в. земли башкир вошли в состав Русского государства. В 1919 г. была создана Башкирская АССР в составе РСФСР. 11 октября 1990 г. Верховным Советом республики была провозглашена Декларация о государственном суверенитете. 31 марта 1992 г. Башкортостан подписал федеративный договор о разграничении полномочий и предметов ведения между органами государственной власти Российской Федерации и органами власти суверенных республик в её составе и Приложение к нему от Республики Башкортостан, определившие договорной характер отношений Республики Башкортостан и Российской Федерации [1].

Сами себя башкиры считали потомками ногайцев, на которых они действительно походили некоторыми физическими чертами, однако киргизы называли их остяками и рассматривали башкир как соплеменников этого сибирского народа, смешанного с татарами. У горных башкир, вероятно, дольше всего сохранявших первоначальный тип в наибольшей чистоте, голова чаще всего была маленькой, но весьма широкой; между ними встречались рослые и сильные типы с правильными чертами лица, весьма схожие с трансильванскими мадьярами, отчего им довольно долго приписывалось угорское происхождение. У большинства башкир лицо плоское, кругловатое, нос небольшой, немного вздёрнутый, глаза маленькие, серые или карие, уши большие, борода редкая, лицо доброе и приятное. Башкиры были очень добродушными, доброжелательными, приветливыми, гостеприимными. Медленные в работе, они далеко превосходили русских аккуратностью и исправностью [1].

Существование цивилизации на нашей планете неразрывно связано с природными условиями. Экология приобрела практический интерес уже на заре человечества. Первобытный человек, борясь за выживание, должен был иметь определенные знания о видах животных, их повадках, местах обитания. На протяжении тысячелетий человек пытался покорить природу, но только недавно осознал, что Земля – не более чем «космический корабль» с ограниченными ресурсами.

Появившись на планете, человек на всех стадиях развития влиял на среду обитания сначала как просто биологический вид, затем как охотник, имеющий специальными орудиями, позволяющие уже в эпоху Великих оледенений воздействовать на видовой и численный состав животных. Выжигая леса, собирая съедобные виды растений, он влиял на природу через усиление естественно идущих процессов.

В тот далекий период впервые появилась дифференциация в логике бытия. Человек все еще ощущал себя частью, элементом природы и переносил характеристики своего самосознания на нее, отождествляя ее с собой, но в то же время он чувствовал себя отличным от природы и наделял ее функциями, которых не было у него.

Человек был слаб, зависел от природы, поэтому он природу очеловечивал, появились представления о злых и добрых силах природы, а природные явления объяснялись волей богов. Все это привело к появлению первичного экологического сознания.

Башкиры поклонялись 13 богам. Эти боги, по представлению древних башкир, управляли временами года, а также дождем, ветром, людьми, их жизнью и смертью. Среди этих богов выделялся «особый бог лошадей». Следы поклонения коню можно найти в героическом эпосе «Урал-батыр», где чудесные крылатые кони Акбузат и Сарат возведены в ранг богов-небожителей. Божественный Акбузат после гибели своего батыра спускается с неба на землю и пригоняет на Урал небесных коней, которых приручают башкиры:

Коль даже исчезнет весь твой скот,
Останется Акбузат с тобой,
Будет другом в беде любой,
Соратником будет в битве крутой [2].

Одним из самых популярных мифологических образов у башкирского народа является крылатый конь – тулпар. Крылья тулпара никто не должен видеть – он их распрягает лишь в темноте. Перед тем, как взлететь, конь советует герою закрыть глаза. Если батыр увидит крылья тулпара, конь погибнет. Поэтому суеверные башкиры, подходя ночью к табуну, давали знать о своем приближении, чтобы тулпар успел спрятать крылья. Башкиры верили, что сами лошади в косяке предупреждают мифического коня об опасности:

Мне б белого тулпара оседлать,
Елки накинута, на Урал умчаться.
Кумыс попить да подержать курай –
Другого нет на свете счастья [2].

Башкирский эпос отрицает жестокость в обращении с животными, способствуя этим, утверждению гуманизма. Лебедь был священной птицей для всех башкир. Они считались потомками Хумай, богини Солнца, поэтому запрещалось убивать этих птиц и разорять их гнезда [2].

Сознание башкир было глубоко проникнуто заботой о свободе и благополучии человека, о его счастье, бережном отношении к колыбели человечества – Земле.

Исторические источники экологического сознания обобщены в виде традиций, обычаев и примет, оформлены в виде преданий и легенд. У башкир очень много легенд о горах («Югомаш-гора», «Юряк-тау»), о реках и озерах («Кровавое озеро», «Агидель и Яик»), о растениях, животных, птицах («Курай», «Кэжук») и др. [3].

Башкирские народные песни создавались в прошлом на фоне бескрайних степей и стремительных рек, горных озер, на лугах, долинах, скалах. В Башкортостане трудно найти реки и горы, про которые не была бы сложена песня.

Близость к природе наблюдается и в типе музыкальных инструментов, одним из которых является курай, изготавливаемый из полого внутри растения, растущего только в горах Урала.

Взаимоотношения человека и природы представлены в башкирских сказках: «Наказ отца», «Алтын-сака и старуха Убыр», «Непобедимый Чемид-Чудзин», «Аминбек» и др.

Башкирское народное искусство за многовековую историю выработало самобытный художественный стиль, выражающий его отношение к природе и нашедший отражение в вышивальном и ткацком ремесле, в оформлении костюма, организации интерьера, в кошмоделии и др [4].

О высоком уровне развития экологического сознания башкирского народа свидетельствует ежегодно проходящий традиционный «экологический» праздник – Летний Нардуган, праздник милосердия и сострадания к природе. Формированию экологического сознания также способствует проведение ежегодных праздников Сабантуй (праздник плуга) и Каргатуй (прилет грачей).

Лето – пора бурного цветения и размножения в природе, расцвет ее жизненных сил, всплеск ее могучей внутренней энергии, и человек сознательно создавал условия для ее самопроизводства. Это действительно были дни великой гармонии и примирения человека с природой. Предки башкир отчетливо сознавали, что регулярное истребление природных ресурсов, животного и растительного мира грозит истощением природной кладовой и нарушает благополучие человека. Летний Нардуган и Сабантуй демонстрируют подрастающему поколению наглядные уроки нравственного, гуманного отношения к природе, к окружающей среде. Идейную основу этих двух праздников составляла мысль, что природу, в которую пришел человек, он должен оставить потомкам такой, какой он ее застал.

Понятие «Родина» для башкир, как и для других народов, прежде всего, ассоциировалось с родной землей. Земля поила и кормила их: «Своя земля – золотая колыбель», «Лучше быть в родной стране стелькой, чем султаном в чужой стране» и др.

Как и у всех народов, у башкир семья играла исключительно важную роль в общественной жизни. Башкиры строили семейную жизнь на основе Корана и законов шариата. У башкир форма семьи зависела от типа хозяй-

ства: земледельческого и скотоводческого. Малую семью, состоящую из родителей и их несовершеннолетних детей, на сходах представлял ее глава - отец семейства, который считался волостным человеком, или вотчинником (асаба). Он пользовался определенными правами, обязанности у него были довольно большие.

Брак у башкир регулировался экзогамными (т.е. запрет брачных отношений между членами родственного коллектива) ограничениями – жену брали из другого рода. По мере развития общества брак стал заключаться с родственниками пятого-шестого поколений. Башкиры почти всегда придерживались норм эндогамии. Браки заключались внутри башкирского этноса. Основная масса людей жила в условиях моногамной семьи, но были и полигамные семьи (башкиры имели право заключать браки с четырьмя женщинами одновременно). Другая форма брака - колыбельное сватовство, называвшееся у башкир «бишек туйы» (колыбельная свадьба). В этом случае просватывали мальчика и девочку, чьи родители были близко знакомы или происходили из одной и той же социальной среды. Колыбельную свадьбу справляли порой еще до рождения детей. Две семьи договаривались о том, что в случае рождения у них мальчика или девочки они должны вступить в брак по достижении определенного возраста. Цель колыбельного сговора - обеспечить уплату калыма путем растягивания ее на длительный срок. Это было выгодно бедным семьям. [5].

На основе изучения башкирской народной педагогики был составлен набор ценностей в башкирской семье в определенной последовательности от наиболее значимых к менее значимым: Сам(а), свое имя, честь и достоинство, свой пол; родители (дети), братья, сестры, семья, родственники, предки (потомки), свой род; свобода человека; Родина, родная земля и воды, родная природа; свой народ, его обычаи и традиции, культура, язык, история; собственная жизнь, здоровье; уважение к старшим, забота о младших; соседи, друзья, товарищи, сотрудники; собственность; уважение к чужому народу (его языку, обычаям, традициям, культуре, истории); справедливость; закон [5].

Традиционному воспитанию в педагогике башкирского народа были свойственны целенаправленность, организация и стимулирование активной деятельности детей. Традиционное воспитание предполагало создание условий, помогающих детям овладевать выработанными до них знаниями о природе и социальной действительности. Дети включались в разнообразные виды труда, игры, массовые праздники.

Таким образом, башкирскому народу было изначально свойственно развитое экологическое сознание. Традиционное воспитание детей предполагало овладение выработанными до них знаниями о природе. Но, к сожалению, хочется констатировать, что в современных условиях багажа знаний о природе уже недостаточно для развития экологического сознания.

Библиографический список

1. Башкирия: этническая история и традиционная культура / под ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2002.
2. Урал-батыр. Башкорт халык эпосы. Уфа: Китап, 2005.
3. Башкирские предания и легенды. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1985.
4. Давлетшина З.М. Женское рукоделие у башкир (прошлое и настоящее) / З.М. Давлетшина. Уфа: ИП Поляковский Ю.И., 2011.
5. URL: <http://revolution.allbest.ru>.

УДК 392.3:502[470.41]

Н.К. Антропова
Г.З. Щепочкина
УГЛТУ, Екатеринбург

ФОРМИРОВАНИЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В НАЦИОНАЛЬНОЙ СЕМЬЕ (НА ПРИМЕРЕ ТАТАР)

Татары – представители одной из наиболее многочисленных наций нашей страны и один из самых урбанизированных народов России.

Впервые этноним «татары» появился среди монгольских и тюркских племен в VI-IX вв. Во второй половине XIX - нач. XX вв. он закрепился как общий этноним. В условиях формирования этноса у татар начался процесс роста национального самосознания и осознания своего единства. В 1920 г. была образована Татарская АССР. В 1991 г. она была преобразована в республику Татарстан.

Существуют волго-уральские, сибирские, астраханские (находящиеся территории Нижнего Поволжья), крымские татары (отдельный этнос, обладающий собственным языком и культурно-бытовыми особенностями) и остепенившие татары (те, кто не знает родного языка, народных традиций, не относит себя ни к какой вере).

Волго-уральские (субэтносы казанских, касимовских, мишарей, субконфессиональная общность кряшен (крещеных татар), сибирские (тобольские, тарские, тюменские, барабинские, бухарские) и астраханские татары (юртовские, кундровские, карагаши) – консолидированная и сплоченная в культурном отношении этническая общность, оформившаяся в XX в. в высокоразвитую, в том числе и экономически, нацию. Волго-уральские татары расселены как в республике Татарстан, так и в Башкортостане, Чувашии. Сибирские татары проживают в Кемеровской, Новосибирской, Ом-

ской, Томской и Тюменской областях, Астраханские татары расселены в окрестностях Астрахани, Мордовии, Марийской респ., Казахстане, Дальнем Востоке, Узбекистане, Таджикистане, Киргизии, Туркмении, Азербайджане, на Украине, в Литве, Латвии, Эстонии [1].

Большая часть современных татарских деревень Нижегородчины берет свое начало с рубежа XVI-XVII вв. Прекрасно знавшие степь, служилые татары охраняли покой всего населения Нижегородчины от набегов ногайцев и крымцев. Современные нижегородские татары – в основе своей потомки тех славных воинов, которые верно несли службу Отечеству на протяжении жизни ряда поколений. С эпохи Петра I их статус изменился: из служилых татар – владельцев земли – они превратились в государственных крестьян – пахали землю, выращивали скот, торговали. Особенности нижегородских татар – это здоровый образ жизни (трезвость поддерживал ислам), физическая сила, склонность к торговле. Не боялись татары и самой тяжелой работы. Например, на Нижегородской ярмарке многие работы по погрузке и разгрузке товаров выполнялись татарами. [2, с. 6].

Дамаскин (Дмитрий Семенович Руднев (1737-1795)), епископ Нижегородский, составил уникальное лингвистическое произведение – Словарь народов Поволжья. Первая часть словаря составляет «Предуведомление» и является ценнейшим источником по этнографии народов Поволжья. О татарах в этом Словаре сообщается, что они в губернию перешли из Великой Татарии, произошли от родоначальника Татара и по своему наречию называются мишари. Жили они большей частью в Арзамасском, Перевозском, Княгининском, Сергачском и Курмышском округах, в отдельных селениях, населенных только татарами. Небольшая часть татар приняла христианскую веру, остальные остались магометанами, у них есть абыги, или духовные люди, которые понимают арабский язык и знают Алкоран [3, с. 10].

Верующие татары, за исключением небольшой группы крышен (в т.ч. нагайбаков) – мусульмане-сунниты. Религиозный центр находится в г. Уфа.

Народно-разговорный язык татар делится на три диалекта: западный (мишарский), средний (казанско-татарский) и восточный (сибирско-татарский) [1, с. 320].

Каждый татарин считает центром истории и культуры своей нации Республику Татарстан, на протяжении столетий выступавшую самым северным форпостом мусульманства, частью исламского мира и великой цивилизации Востока.

Особенности татарского характера – это сильная приверженность к национальной культуре, традициям, быту; гордые люди, обладающие высокоразвитым и ярко выраженным чувством национального самосознания и собственного достоинства; в профессиональном плане – всегда настойчивы, сметливы, проявляют завидную старательность; склонны образовывать в многонациональных коллективах микрогруппы по национальному

признаку; иногда бывают резкими, категоричными в своих суждениях, во взаимоотношениях с представителями других народов могут проявлять вспыльчивость и обидчивость, однако впоследствии быстро улаживают возникшие конфликты [1].

Так же, как для башкир, для татар характерна особая любовь к лошади – наследие кочевого времени.

Для татар, живущих в Татарстане, характерно соблюдение чистоты в помещениях и околodomовой территории. Это совершенно нехарактерно для татар, проживающих вместе с другими народами – в доме чистота, а дальше – не их забота.

Семья всегда ценилась и ценится татарами. В прошлом семья являлась единственной возможной формой полнокровного функционирования любого хозяйства и гарантией обеспеченной старости.

У татар основными видами хозяйствования всегда были земледелие и торговля. Земледелие развивало такие качества, как трудолюбие, усердие, старательность, терпеливость, бережливость, аккуратность. Торговля способствовала развитию решительности, настойчивости, расторопности, умению убеждать и отстаивать свою позицию. Наряду с положительными качествами развивались и отрицательные: неумение прислушаться к чужому мнению, агрессивность в суждениях и т.д.

Многие традиции воспитания детей в татарской народной педагогике перекликаются с традициями семейного воспитания других тюркоязычных народов, в частности, башкир. Это объясняется историческим родством и общими корнями духовной культуры. Конечно, есть и специфические требования к воспитанию детей, связанные, прежде всего, с отличием уклада жизни, видов хозяйствования татар и башкир, природных, климатических, экономических условий.

Представления татарского народа о семье, воспитании детей находят отражение в комплексе правил, норм поведения, советов, рекомендаций, в устном народном творчестве и др. Вплоть до конца XIX в. общинные и семейные, родственные отношения в основном регулировались народными обычаями (гадат) в сочетании с нормами брачно-семейного права или свода мусульманских законов (шариата). Вся полнота власти сосредоточивалась у главы семьи, обычно им был старший мужчина – дед, отец, брат.

Важнейшей функцией татарской семьи было и остается воспитание детей. Воспитание детей считается одной из главных задач родителей, которые предостерегают своих детей от поступков, осуждаемых обществом. В этом родители руководствуются традициями, уходящими в глубокую древность, на которых были воспитаны все предшествующие поколения.

Дети нужны для продолжения рода. Поэтому каждый отец мечтал иметь сына. Именно на сына возлагались надежды, как на главу хозяйства, опору в старости. В татарских семьях престарелых родителей должны опе-

кать и содержать взрослые дети. Об этом говорит такая поговорка: «Киявен туреннэн – улыннын ишек тобе артык» («Зять лучше сына не бывает»).

Распределение ролей родителей в передаче детям народных традиций имеет свою специфику. Отцы в большей степени причастны к воспитанию национального самосознания, тогда как матери в основном передают особенность национальной культуры и быта.

В татарской семье ребенка всегда окружали теплом, любовью, называли источником радости: «Бу деньяда бал татлы, балдан да бала татлы» («В жизни мед сладкий, а с ребенком еще слаще»), но тем не менее культа ребенка в татарских семьях никогда не было. Народом осуждалась слепая любовь матерей к детям, вседозволенность, неразумные требования, потакание детским капризам. Это отразилось в поговорке: «Бала жаена торсан, бала булырсын» («Ребенка слушаться, сам ребенком станешь»). Татарский народ всегда был за разумное проявление любви к детям, чтобы родители были ответственны за воспитание своих детей, помнили, что иметь ребенка – не только радость, но и большая ответственность, а его правильное воспитание – это долг родителя перед обществом: «Баланы устерсэн, буенгына тугел, акылын да устер» («Нужно не просто ребенка вырастить, нужно еще и умным вырастить»). Воспитание эффективно, когда оно начинается с ранних лет и ведется постоянно: «Баланы караватта аркылы ятканда тынлата алмасан, буй яткач тынлатырмын димэ» («Пока ребенок лежит поперек кровати, надо его уму разуму учить, когда лежит вдоль кровати, учить уму разуму поздно»).

Формирование экологического сознания может происходить в процессе приобщения к народным традициям, праздникам, играм.

Экологическая проблема встает сегодня не только как проблема сохранения окружающей среды от загрязнения и других отрицательных влияний деятельности человека на Земле. Она вырастает в проблему предотвращения стихийного воздействия людей на природу. Поэтому важно установить взаимодействие с природой. Такое взаимодействие осуществимо только при достаточном уровне культуры, экологического и нравственного сознания. Также, в условиях надвигающейся экологической катастрофы, громадное значение приобретает экологическое образование и воспитание каждого человека.

Сущностью экологического сознания является отражение реально-практических отношений общества. Обществу необходимо знать экологические нормы, правила поведения, иметь высокий уровень экологической культуры. Практическая деятельность должна быть направлена на преодоление кризиса, а в перспективе – на гармонизацию отношений между обществом и природой.

Задачами экологического сознания являются формирование у личности адекватных экологических представлений (о сложности внутренних взаимосвязей в природе, об энергетическом обмене между техносферой и

биосферой, о мире природы как о духовной ценности, о взаимосвязи природных условий и развития общества и др.); формирование у личности субъективного отношения к природе (широта отношения к природе, интенсивность отношения к природе, степень осознанности отношений, устойчивость отношения); формирование стратегий и технологий взаимодействия с миром природы (технологии эстетического освоения природных объектов, технологии получения научной информации о мире природы, технологии взаимодействия с природными объектами в условиях антропогенной среды, индивидуальные технологии природопользования в естественной среде, технологии природоохранной деятельности и др.).

Детские и молодежные игры у татар были тесно связаны с традиционными обрядами, время их проведения и сам репертуар часто вписывались в годовой ритуально-земледельческий календарь.

Самым известным татарским праздником являлся Сабантуй - праздник плуга, который празднуется и поныне. Кульминацию праздника составлял майдан – состязания в беге, прыжках, национальной борьбе керэш и конные скачки. Также праздник включал в себя ряд обрядов, детских и юношеских забав, составляющих его подготовительную часть – каргэ (дэрэ, зэээ) боткасы – коллективное угощение кашей, приготовленной из собранных продуктов [1, с. 325].

В татарской вышивке и аппликации одним из наиболее часто встречавшихся мотивов было изображение цветка лотоса, олицетворявшего символ совершенства, мира и плодovitости.

Рукоделием занимались в каждой семье. Создание одежды требовало больших материальных и духовных затрат, поэтому говорили не «шить одежду», а «строить». Важной деталью одежды были цветные узоры, которые о многом могли рассказать: кто глава семьи – мужчина или женщина, сколько в семье детей, мальчики или девочки и так далее. Кроме того, все узоры являлись оберегами, спасающими от дурного глаза, и часто образительными образами выступали бытующие тогда божества. Важны были даже не столько сами узоры, а те места на одежде, где они располагались. Поэтому одежда со спины порой украшалась лучше, чем с лица, ведь спeреди у человека есть другие обереги [4, с. 23].

Также формирование экологического сознания может происходить при помощи татарских сказок, таких как «Золотое перо», «Камыр-батыр», «Тан-батыр», «О кривой березе», «Три голубя» и др. [5].

Формирование экологического сознания возможно через изучение Корана. Краткая формула символа веры ислама звучит так: «Нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммед – посланник Аллаха». Коран и сунна (хадисы) стали основой для решения всех практических и теоретических проблем. С самого начала своего существования ислам и в теории, и на практике охватывал своими установлениями все сферы жизни человека.

Ислам – это образ жизни практически всего населения на территориях его распространения.

Таким образом, в древности татары были гораздо ближе к природе, ценили и уважительно к ней относились. Со временем многое утратилось. В настоящее время происходит возвращение к истокам, которые проявляются, прежде всего, в изучении родного татарского языка, возврата народных обычаев и традиций и др. Однако многое еще необходимо формировать. Особенно это касается экологического сознания - осознания того, что человек является покровителем и охранителем всего живого и природы в целом.

Библиографический список

1. Народы России: энциклопедия / под ред. В.А. Тишкова. М.: Большая российская энциклопедия, 1994.
2. Сенюткина О.Н. Татарские поселения Нижегородчины / Нижегородская коллекция, 2013. № 1(5).
3. Устимова А. Век нижегородского просвещения / Нижегородская коллекция, 2013. № 1(5).
4. Прокофьева С., Поджидаева И. По одежке встречают / Нижегородская коллекция, 2013, № 1(5).
5. Татарские народные сказки. Казань: Таткнигоиздат, редакция художественной литературы, 1957.

УДК 140.8

Н.В. Дьякова
УГЛТУ, Екатеринбург

КОНСЕРВАТИЗМ В АСПЕКТЕ МЕТОДОЛОГИИ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

Поиск национальной идеи и создание на ее основе идеала государственного устройства в российской истории всегда осуществлялся болезненно. Геополитические факторы и доминанты русской культуры, формирующие ментальность, в большей мере способствовали развитию социоцентрических тенденций, что приводило к коллизиям идеалотворчества, обусловленных конфликтом между моральным и рациональным, нравственным и правовым.

В условиях непрерывно меняющейся России проблема поиска идеала, способного консолидировать общество и направить его на решение конструктивных созидательных задач, ощущается остро. Ориентация на

него могла бы способствовать не только эффективному осуществлению внутригосударственных преобразований, она определила бы место России в мировой интеграционной системе, но, прежде всего, выявила бы традиционные национальные константы, являющиеся основой русской ментальности и способные стать опорой для сплочения и объединения нации в период реформирования государственности.

В этом поиске многие общественно-политические силы и их лидеры стали активно опираться на ценности консервативной идеологии. Причем спектр этих сил оказался чрезвычайно широким – от сторонников левой коммунистической идеологии до праволиберальной.

Востребованность консерватизма следует усматривать еще и в том, что его базовой составляющей выступает устойчивость и стабильность общественной системы, преемственность и некатастрофичность развития, принципиальная нерушимость системообразующих факторов. Реформы в консервативной доктрине выступают как ценность, но они должны проводиться во изменение, обновление, совершенствование существующих общественных институтов и отношений, их цель – в придании обществу необходимого динамизма, сохранении во времени базисных несущих конструкций, норм, общественных коммуникаций.

Консервативная доктрина возвышается над групповыми и классовыми интересами, призывает проявлять «благоразумие в условиях социальных изменений без катастроф» (К. Манхейм). Сущность консервативной модели реформаторства отражена в афоризме «*Civitas ut reformari possit conservetur*», который можно трактовать так: «Общество, для того чтобы реформировать, нужно сохранить». Не случайно в старой России консерваторов называли одновременно охранителями. Думается, что и современная Россия чрезвычайно нуждается именно в охранителях, созидателях, а не только в реформаторах.

Консерватизм предполагает апеллирование к традициям, устоям общества, причем традициям историческим, национально-государственным, семейным и правовым, религиозным и нравственным. В этом и состоит залог непрерывности и преемственности развития, понимания общества и государства как партнерского соглашения, как живой корпорации. *Mos maijores* – нравы и обычаи предков – непреходящая ценность консервативной идеи.

Провозглашение государственного общеполитического курса на возрождение державности предполагает понимание сущности и специфики традиционных ценностей, прежде всего, консервативных, являющихся устоявшимися национальными составляющими и во многом способствующих становлению Великой России.

Все отчетливо сочетающиеся сегодня в мире тенденции гуманизации науки и антигуманности политической практики, совершенство технического прогресса и многочисленные факты человеческого регресса, застав-

ляют обращаться к мировому и отечественному консервативному наследию с целью поиска основ новой концепции человека XXI века, определения его личностных ценностей и приоритетов развития.

УДК 167.7

Н.В. Дьякова
УГЛТУ, Екатеринбург

ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ПАРАДИГМА ГУМАНИТАРНЫХ НАУК: ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, АКСИОЛОГИЯ

Постмодернизм – многозначный и подвижный, в зависимости от исторического, социального и национального контекста, комплекс философских, эпистемологических, научно-теоретических и эмоционально-эстетических представлений. Выступает в качестве характеристики определенного менталитета, специфического способа мировосприятия, мироощущения и оценки как познавательных возможностей человека, так и его места и роли в окружающем мире.

Возникнув как рефлексия на новые явления в сфере искусства, постмодернизм постепенно превратился в специфическую философию культурного сознания современности и в поисках теоретической основы обратился к концепциям постструктурализма [1].

Опираясь на фундаментальные принципы культурной опосредованности и отказа от истины в пользу языковой игры, постмодернизм сменил на Западе традиционное буржуазное индустриальное общество и явился проводником нового постиндустриального, в котором самым ценным потребительским товаром становится информация, а прежние экономические и политические ценности – власть, деньги, обмен, производство – подвергаются деконструкции.

В отличие от своих предшественников – постструктурализма и деконструкции как философского метода – постмодернизм отказался от рационализма, веры в общепризнанные авторитеты и, опираясь на принципы всеобщего плюрализма, уже в 1980-е гг. стал претендовать на выражение общей теоретической надстройки современного искусства, философии, науки, истории, социологии, политики, экономики, моды.

Как и всякая теория, претендующая на выведение общего знаменателя своей эпохи на основе довольно ограниченного набора параметров, постмодернизм судорожно ищет подтверждения своим тезисам, нередко придавая частным и внешним явлениям абсолютизирующий характер. В результате постмодернизм начал осмысляться как выражение некоего «духа времени», определяющего все существующее во всех сферах

человеческой деятельности. При этом следует иметь в виду, что «постмодерн понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция»[2].

Проблема формирования постмодернизма и его функционирования в системе современного знания касается вопросов мироощущения, где на первый план выходит не рациональная, логически оформленная рефлексия, а специфическое видение мира как хаоса, лишённого причинно-следственных связей и ценностных ориентиров, мира децентрированного, предстающего сознанию лишь в виде иерархически неупорядоченных фрагментов, получившее определение *постмодернистской чувствительности* и нашедшее выражение в феномене «поэтического языка».

Постмодернистский взгляд на мир характеризуется убеждением, что любая попытка сконструировать модель мира – как бы она ни оговаривалась или ограничивалась «эпистемологическими сомнениями» – бессмысленна. Создается впечатление, что постмодернисты считают в равной мере невозможным и бесполезным пытаться устанавливать какой-либо иерархический порядок или какие-либо системы приоритетов в жизни. Если они и допускают существование модели мира, то основанной лишь на «максимальной энтропии», на «равновероятности и равноценности всех конститутивных элементов» [3].

Сомнение в достоверности научного познания, т.е. картины мира, основанной на данных естественных наук, приводит постмодернистов к эпистемологической неуверенности, отрицанию смысла, убеждению, что наиболее адекватное постижение действительности доступно не естественным и точным наукам или традиционной философии, опирающейся на систематически формализованный понятийный аппарат логики с ее строгими законами взаимоотношения посылок и следствий, а интуитивному поэтическому мышлению с его ассоциативностью, образностью, метафоричностью и откровениями инсайта.

Постмодернизм как парадигма гуманитарных наук опирается на единую понятийную и методологическую основу и единообразные средства анализа, включая различные способы повествовательной техники, нацеленной на создание фрагментированного дискурса, приемы «двойного кодирования», выявление и систематизацию «повествовательных стратегий» постмодернистского письма (Д. Лодж, Д. Фоккема, Л. Хейман и др.).

Познавательный релятивизм теоретиков постмодернизма заставляет их с особым вниманием относиться к проблеме «авторитета письма», поскольку в виде текстов любой исторической эпохи он является для них единственной конкретной данностью, с которой они готовы иметь дело и, не соотнесенный с действительностью, обосновывается исключительно интертекстуально. В конечном счете, авторитет отождествляется с тем набором риторических или изобразительных средств, при помощи которых автор текста создает специфическую «власть письма» над сознанием читателя.

Своеобразно и отношение постмодернизма к проблеме собственно смысла. С одной стороны, постмодернизмом ставится под вопрос существование в современных условиях смысла как такового. Практически все постмодернисты стремятся доказать своим потенциальным реципиентам, что любой рациональный и традиционно постигаемый смысл является «проблемой для современного человека» [4]. С другой стороны, смысл постмодернистского опуса во многом определяется присущим ему пафосом критики медиа.

По признанию всех теоретиков, занимавшихся этой проблемой, масс-медиа играют особую роль в формировании языка постмодерна. Средства массовой информации, мистифицирующие массовое сознание, манипулирующие им, порождают в изобилии мифы и иллюзии – все то, что определяется как «ложное сознание». Нигилистическая критика постмодернизма (как современного модуса мышления, скорее даже самоощущения), разоблачает трагифарс процесса воздействия и доказывает проблематичность той картины действительности, которую внушает публике массовая культура, т.е. та эстетическая культурная среда, которая явилась порождением технологической цивилизации XX в. (М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Ж. Бодрийар, Ж. Липовецкий и др.).

Библиографический список

1. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: INTRADA, 1998. С. 6.
2. Welsch W. Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 1987. S. 4.
3. Fokkema D. W. The semantic and syntactic organisation of postmodernist texts // Approaching postmodernism. Amsterdam etc., 1986. P. 82 – 83.
4. D'haen T. Postmodernism in American fiction and art // Approaching postmodernism. Amsterdam; Philadelphia, 1986. P. 226.

УДК 37.018.43

Л.А. Киселева,
УГЛТУ, Екатеринбург

ДИСТАНЦИОННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ТЕХНОЛОГИЯ ЗАОЧНОЙ ФОРМЫ ОБУЧЕНИЯ

Европейская ассоциация университетов дистанционного обучения была создана в 1987 г. с целью развития европейской сети дистанционного образования высшего уровня. Учредителями данной организации являются

17 организаций из 15 стран, которые имеют открытые университеты, осуществляющие подготовку специалистов на расстоянии.

Считается, что дистанционное обучение повышает доступность образования и предлагает разнообразные учебные курсы и программы. Например, в США желающих получить образование – 100 млн. человек, а университетских мест всего 15 млн. Калифорнийский виртуальный университет предлагает желающим учиться 500 курсов, самым популярным из которых является бизнес-программа.

Что же такое дистанционное обучение?

Разные авторы, изучающие эту образовательную технологию, вкладывают в нее разный смысл. Одни исследователи считают, что это заочная форма обучения на расстоянии с использованием видеолекций. Другие связывают дистанционное обучение с применением компьютерных средств обучения. Как бы то ни было, при дистанционном обучении студент может изучать материал самостоятельно в любой последовательности, в любом темпе, отсюда меняется и роль педагога-тьютора в учебном процессе, который консультирует студента во время обучения.

По данным британских исследований, обучение студентов через компьютерные технологии дает более высокие результаты по сравнению с традиционным обучением. Профессор социологии Калифорнийского университета Д. Шутт провел эксперимент, в котором участвовали две группы студентов. Одних студентов обучали по традиционной системе: они посещали лекции, сдавали текущие тесты. Другие студенты задавали вопросы профессору, отсылали ему контрольные работы, участвовали в дискуссиях через Интернет, а в аудитории присутствовали только в день экзамена. В результате исследования Д. Шутт пришел к выводу, что студенты, обучающиеся через Интернет, на 20 % превзошли тех, кто обучался по традиционной форме, посещая занятия. По мнению социолога, эффективность повысилась в силу того, что обучающиеся имели возможность самостоятельно получать информацию в удобном для себя темпе.

В Российской Федерации дистанционное обучение используется в образовательном процессе отечественных вузов в течение нескольких лет и регламентировано на законодательном уровне.

Согласно ст. 16 Федерального закона от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ «Об образовании», под **дистанционными** образовательными технологиями понимаются образовательные технологии, реализуемые в основном с применением информационно-телекоммуникационных сетей при опосредованном (на расстоянии) взаимодействии обучающихся и педагогических работников. Организации, осуществляющие образовательную деятельность, вправе применять дистанционные образовательные технологии при реализации образовательных программ в порядке, установленном федеральным органом исполнительной власти.

Таким образом, российский законодатель при определении сущности данной технологии делает акцент на применении информационно-телекоммуникационных сетей в ходе взаимодействия обучающихся и преподавателей на расстоянии.

В Екатеринбурге дистанционное обучение используется в УрФУ, УрАГС, УрГПУ, РГПУ и др. В Уральском государственном экономическом университете, к примеру, действует Центр дистанционного образования. По данным УрГЭУ, дистанционно в вузе обучаются около шести тыс. студентов. Восемилетний опыт дистанционной работы имеет Уральский государственный юридический университет, использующий интернет-технологии.

В нашем вузе идея внедрения дистанционного обучения высказывалась еще несколько лет назад. Использование дистанционных технологий в образовательном процессе, например, предлагал заведующий кафедрой физики профессор М.П. Кащенко. Считаю, что эта идея была интересной, так как на базе центра тестирования кафедры физики можно было создать центр дистанционного обучения.

К идее дистанционной формы обучения в УГЛТУ вернулись в 2013 г. Согласно приказу № 59-А от 04.04.2013 г. преподавателям нашего университета предложено по каждой читаемой дисциплине разработать электронные образовательные ресурсы, которые должны включать аудио- и видеолекции в виде презентаций, базы тестов для текущего и итогового контроля, подготовленные на основе СДО «Прометей» или другой системы дистанционного обучения.

Думается, идея хорошая. Популярность дистанционного обучения растет, и это обусловлено рядом его преимуществ:

- 1) обучение может проводиться без отрыва от производства;
- 2) студент учится по удобному для себя расписанию и в удобном темпе;
- 3) технология позволяет учитывать способности, темперамент и занятость обучаемого, который изучает материал самостоятельно в любой последовательности и сам определяет количество времени, необходимое для освоения учебной дисциплины.

Правда, при внедрении в образовательный процесс дистанционных технологий не все так просто. Как сказано в Федеральном законе «Об образовании», при реализации образовательных программ с применением электронного обучения, дистанционных образовательных технологий в организации, осуществляющей образовательную деятельность, должны быть созданы условия для функционирования электронной информационно-образовательной среды, включающей в себя электронные информационные ресурсы, электронные образовательные ресурсы, совокупность информационных технологий, телекоммуникационных технологий, соответствующих технологических средств и обеспечивающей освоение обучаю-

щимися образовательных программ в полном объеме, независимо от места нахождения обучающихся.

Поэтому потребуется еще несколько лет, чтобы в УГЛТУ создать информационную среду, которая позволит реализовывать учебные программы с помощью дистанционных образовательных технологий в полном объеме, когда и студенты, и преподаватели будут легко общаться в режиме on-line и режиме off-line.

Думаю, необходимо детально продумать некоторые организационные вопросы, например, порядок проведения сессии дистантников, которая схожа с сессией заочников и является выездной. То же самое касается и итоговой аттестации студентов, которая осуществляется традиционными методами.

УДК 37.01:39

Т.Р. Лыкова
УГЛТУ, Екатеринбург

РОЛЬ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Национальная доктрина образования в Российской Федерации до 2025 г. признает образование приоритетной сферой накопления знаний, формирования умений и воспитания высоких нравственных принципов каждого гражданина России. Образовательные учреждения призваны обеспечить историческую преемственность поколений, сохранение, распространение и развитие национальной культуры, воспитание бережного отношения к историческому и культурному наследию народов России, воспитание патриотов обладающих высокой нравственностью и проявляющих национальную и религиозную терпимость [1, с. 480 – 481].

Преподавание этнологии является действенным способом реализации поставленных перед современным образованием задач. В контексте новых образовательно-воспитательных смыслов задачи современного преподавателя расширяются. В их число входят формирование у обучающихся культурной идентификации со своим народом, веры в Россию и единство русского народа, скрепленного общей исторической памятью, воспитание ответственности за судьбу своей страны.

Мультикультурность, как известно, порождает противоречия в многонациональном государстве. При этом представитель той или другой этнокультурной идентичности имеет два пути бесконфликтного социального благополучия. Первый, конформистский, подсказывает спрятать не совместимые с установками социальной среды переживания, что приводит к

глубинному конфликту с самим собой. Внешнее приспособление к культуре сообщества может привести к еще худшим внутренним конфликтам, ощущению пустоты, беспочвенности, эмоциональному выгоранию, безнравственности. Второй вариант – диалогическое поведение, вместо приспособленчества, доведение до совершенства своей самооценности, самоактуализация. Отказ хотя бы от части своих мировоззренческих ценностей и идеалов нарушает моральную и интеллектуальную целостность человека, который из-за этого утрачивает внутреннюю свободу. Свобода предполагает уважительное сравнение других и себя, уверенность в себе, независимость от давления обстоятельств. Она даёт волю для самостоятельного разрушения неадекватных стереотипов и установок, для реализации жизненных целей.

Для построения межкультурного диалога обучающемуся необходимо осознание своей идентичности и избавление от психологических барьеров, мешающих реализации заложенного внутри потенциала нравственной ценности. Общественное развитие требует от каждого члена общества активного и систематического творческого труда, энергию для которого даёт этнокультурная самоидентификация и нравственное самоуважение личности.

Проблема этничности образования в последние два десятилетия активно обсуждается в этнологической и педагогической литературе, освещающей проблемы вузовского обучения. В этническом характере и содержании образования усматривается одна из составляющих поддержания этнического самосознания и условие сохранения родного языка и этнической культуры [2, с. 7].

Воспитание навыка преодоления противоречий между своей и чужеродной культурами путём диалога формирует у обучающихся незаменимые способности:

- логически, графически и схематически выражать свое отношение к изучаемому в произведениях;
- использовать примеры из культурных текстов при решении своих учебных проблем;
- аналитически сравнивать памятники разных культур;
- образное мышление, связанное с освоением способов духовной самореализации, отраженных в произведениях искусства, и решением на этой основе разнообразных задач личностной самореализации, от организации досуга до выбора пути культурной самоидентификации;
- способность «посмотреть на себя со стороны», через толерантное отношение к трудному для понимания образу мира иной культуры придти к воспроизведению инокультурного взгляда на собственную идентичность.

Развитие национальной идентичности происходит через ценностные установки (что хорошо, а что плохо), без которых невозможно представить функционирование ни одной культурной формации. Самоидентификация включает в себя некий элемент конфликтности, который обостряется, ко-

гда уровни ценностной иерархии сталкиваются между собой. Конфликт в данном случае неизбежен, так как его основой является принцип нравственного выбора. Но он лучше, чем безнравственность. Нравственная позиция обучающегося проявляется в положительном отношении к общечеловеческим и национальным ценностям, нетерпимом отношении к подавляющим свободу влияния окружающей среды, в саморегуляции и самоорганизации поведения, умении отстаивать свои взгляды и убеждения, нести за них волевою ответственность перед самим собой, коллективом.

Базой развития многонационального культурного диалога в России является и внутреннее пространство страны, отношения между бывшими республиками СССР и взаимоотношения русской и мировой культуры. Развитие связей между культурами внутри отдельно взятого региона (например, Кавказского) и между культурами на уровне отношений Востока и Запада отличается масштабами, но одинаково диалогично. Европейское и азиатское тесно переплелось в русской культуре. Таким образом, Россия является наиболее приемлемым объектом для изучения диалоговых отношений между различными культурами.

Рост национального самосознания в нашей стране вполне закономерно увеличил интерес к истории своего народа, результатом чего стал рост осознания своей национальной принадлежности. Национальное самосознание богато символами: своими героями и злодеями, выигранными и проигранными сражениями, песнями, поэтическими произведениями, картинами, мемориалами, названиями улиц и городов. Небрежное обращение с национальными святынями, как показывает мировая практика, может иметь непредсказуемые последствия.

Культура межнационального общения в многонациональном социуме связана с представлениями об этих этносах, знаниями их этнической культуры, ее многообразия и равноценности [3, с. 11]. Если отношения между культурами неравноправны, а направлены на извлечение утилитарной выгоды только для одной из сторон, то культурный диалог становится невозможен. Субъектно-объектное отношение одной культуры к другой приводит, в конце концов, к истощению терпения и назреванию острого конфликта. Диалог культур возникает при взаимном влиянии смысловых концепций равноправных субъектов. При нарушении равноправия нарушается не только диалог (он превращается в монолог), но культурный смысл каждой из этих самоценных концепций. Проигрывают, таким образом, оба субъекта: и безвольный эксплуатируемый, и безнравственный эксплуататор. Отсутствие межкультурного диалога, который проявляется в неумении посылать вызовы (задавать вопросы) и грамотно на них отвечать, – это следствие неумения владеть собой, отсутствие выдержки и спокойствия. Поэтому мы должны формировать и укреплять национальный духовный характер в обучающихся.

Этнология как наука изучает этнические процессы, т.е. разнообразные аспекты жизнедеятельности этносов, включая изменение людьми этнического самосознания и своей этнической принадлежности. У истоков этнологии стоял древнегреческий ученый Геродот, «отец истории». С позиций нынешней эпохи его можно назвать «отцом этнологии». В труде «Изложение событий», известном как «История» в девяти книгах, Геродот дал точные описания обычаев скифов, египтян, персов, греков, индийцев, ливийцев. В описаниях великого грека не унижено достоинство народов. Например, египтян Геродот ставил выше собственного народа по знаниям и морали. Умение разглядеть и признать величественное в чужой культуре показывает уровень его собственной воспитанности и образованности. Поэтому название науки произошло именно от греческих слов: «этнос» (народ) и «логос» (слово, наука).

В ходе этнографических занятий обучающиеся расширяют свой кругозор, приобретают конкретные знания новой для них этнической картины мира в различные исторические эпохи, исследуют характер и особенности этнических процессов. Изучая этнологию, анализируя исторический опыт жизни народов, обучающиеся сохраняют в своей памяти ценности материальной и духовной культуры, которые пригодятся при построении современных форм культуры, при решении экономических и технологических задач. Например, без элементарных знаний по этнографии невозможно эффективно заниматься туристским бизнесом, не говоря уже об адекватности восприятия российскими туристами этнокультурной специфики страны посещения и их поведенческой ориентации во время тура. Этнографическая подготовка должна включать следующую тематику:

- общее представление об этносе и феномене этничности; особенности этнической идентификации; соотносительность понятий «этнос», «раса», «язык», «конфессия», «цивилизация»; специфика этнической культуры и культуры этноса;
- общие принципы классификации этнических общностей и наиболее распространенные классификации народов по языкам, хозяйственно-культурным типам, конфессиональным и расовым общностям;
- этнический состав крупных государств; соотношение этнической карты мира с лингвистической, расовой, демографической и конфессиональной;
- этногенез и основные этапы этнической истории народов окружающего мира и данного региона;
- этнические миграции и основные диаспоры;
- специфические элементы этнической культуры народов мира (этнические картины мира и ценностные ориентации, особенности исторической хронологии, этнические символы и атрибуты, антропонимические системы и т.п.);

- межнациональная коммуникация и этническая психология (менталитет разнообразных народов мира, специфические стереотипы поведения, невербальные способы коммуникации и национальный этикет);

- национализм, расизм и этноцентризм.

В дезорганизованной глобализировавшейся информационной среде наблюдается глубинный подрыв национальных интересов. Тотальная глобализация бросает людей из одной крайности, в другую. Призывы отказаться от «пагубного» наследия прошлого перемежаются с требованиями жёсткой идеологической цензуры. Слепое копирование образцов чужеродных культур удовлетворяет только самые низменные животные потребности индивидов и разрушительно влияет на общество. В противовес глобализации, организованная культурная политика базируется на объективном научном анализе и учёте всех существующих уровней этнокультурных ценностей. Высшей формой национальной этнокультурной политики является не готовый образец для подражания, не закрытая группа управляющих субъектов, а рабочая программа, рассчитанная на творческое восприятие. Творческий индивидуальный подход в рамках этой программы оказывается не только допустимым, но и необходимым для успешного функционирования системы в целом.

Учебная программа по этнологии направляет на познание истории и традиционной культуры народов мира. Современный уровень развития демонстрационной техники позволяет преподавателям показывать на лекциях разнообразные материалы – фильмы, мультимедийные презентации и отдельные рисунки. Немалое место в структуре курса должно быть отведено актуализации тех навыков наблюдения и описания жизни этноса, которые уже имеются у обучающихся. Было бы желательно предусмотреть работу со случаями личного общения с живыми носителями иной культуры. В момент работы с этими фиксациями повседневности происходит усвоение новых сюжетов гуманитарной науки: устной, локальной, семейной истории.

Библиографический список

1. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. М., 2009.
2. Межэтническая интеграция: история, современность, перспективы // Материалы конференции молодых ученых. Москва, 23-25 ноября 2006 г. М.: ИЭА РАН, 2008. 200 с.
3. Этнорегиональные модели адаптации к условиям трансформирующегося общества. Постсоветский опыт. Сборник статей / отв. ред. М.Н. Губогло. М.: ООО Интер-Принт, 2008. 156 с.

УДК 001+37:1

Н.С. Некрасов
УГАУ, Екатеринбург

КУЛЬТУРА И ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ КАК ФАКТОР НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Интерес к повседневности в новом мифологическом сознании обыденной жизни в ХХI в. связан с тем, что сегодня в мире упадка классического проекта «Модерна» эпохи Просвещения возникли несколько радикально друг от друга отличающихся социумов – реализованный проект «Постмодерна» (Запад), реализующийся в арабском мире в духе ориентализма и погружения в регресс западными державами проект «Контрмодерна», успешно осуществляющийся региональный Модерн на Дальнем Востоке и в континентальном Китае. В этом мире столкновения глобальных проектов у России с ее евразийскими союзниками по БРИК и ШОС остается одна возможность – вписаться в один из проектов. Или нам следует реализовать собственный русский «Сверхмодерн», подобный рывку, совершенному Советской Россией в 30 гг. прошлого столетия. Такой прорыв возможен только на базе адекватного понимания собственного социума и разработки своих гуманитарных технологий для адаптации традиционной психологии к новой повседневности собственного проекта. Именно при реализации этого императива истории Российская Федерация как временное образование на обломках СССР станет исторической Россией.

Если мы хотим понять свой социум, его место в мире, нам нужна наука, методологически и понятийно адекватная нашему социуму и нашему типу личности, а не вталкивающая его в прокрустово ложе западных или восточных традиционалистских схем изучения габитуса. Аналогичным образом нужны «свои обществоведения», а точнее – социальные системологии для каждой крупной исторической системы. Последних на всю историю человечества и наши дни не так уж много – шесть-семь, в зависимости от угла зрения. Для каждой системы должен быть найден и внедрен в употребление свой понятийный аппарат, свой набор дисциплин, свой язык. Так, социология и политическая наука могут быть лишь элементами науки о буржуазном обществе (буржуазоведение, буржуалогия, капиталоведение), которая, в свою очередь, не может быть ничем иным, как элементом оксидентализма – науки о Западе. Известно, что Запад не удовлетворил марксов «азиатский способ производства» и создал ориентализм – науку как форму власти-знания о Востоке, но не создал таковой науки о самом себе. Именно поэтому книги А. А. Зиновьева о Западе как неангажированный взгляд извне чрезвычайно востребованы на самом Западе, несмотря на все их шокирующие названия: «Глобальный человек», «Западнизм». Личность западного человека автор называет достаточно смело – «западоид».

Итак, всем нам нужны принципиально новые науки о России, Западе и других социальных системах, а также научная культурологическая интегральная гуманитарная дисциплина, делающая универсальными эти науки. Гуманитарные технологии станут главными в битвах XXI в. за посткапиталистическое будущее. Сегодня изживают себя универсалистские гуманистические ценности эпохи Просвещения и западные гуманитарные технологии, породившие проект архаичного фашизма - вместе с эпохой Просвещения исчезает Модерн, капитализм, но завершается сам библейский толпо-элитарный проект, который был средством управления массами людей в течение двух тысяч лет.

Мы исходим из того, что создаваемая новая социальная мифология повседневности является одним из основных элементов современной социокультурной ситуации, так как ее основы были заложены древним языческим наследием, обеспечивающим скрытое развитие культуры и направляющим социокультурные процессы. Социальная мифология подспудно формирует господствующую светскую идеологию и представляет собой систему инвариантных представлений, заставляющих общество постоянно «проживать» опыт предков, разгадывать древние социокультурные коды, представленные в мифологических формах. Сейчас наш народ мучительно размышляет над исторической миссией огромного пространства оставленного ему многочисленными поколениями предков в кольчугах и кафтанах, буденовках, фуражках и бейсболках. Недаром прежний директор Института российской истории РАН А.Н. Сахаров сообщал при невозможности дать прямой ответ на вопрос о судьбах России, что он просто «верит в мистическую силу русской равнины».

Важнейшими составляющими русской социальной мифологии являются категории Рода как принципа социальной организации, Правды как определяющей и направляющей силы всех социальных процессов. Она содержит правила, на которые следует опираться человеку, выступает как связующее звено между идеологом правды и исполнителем. Поскольку данные категории формируются в языческих представлениях, они продолжают работать в разных социокультурных моделях жизни страны и ее народа. Любое проникновение «чуждых» мифологических систем в российскую культуру, способно вызвать изменения в текущем социокультурном процессе, что может привести к нарушению социальной организации и гибели культуры. Само принятие научного представления о российской социальной мифологии как социокультурном феномене может означать обретение социумом самостоятельного статуса в мировом социокультурном пространстве, что необходимо для создания равноправного взаимодействия с культурами мира.

Сегодня мы имеем несколько мир-систем на планете - все они обладают собственными гуманитарными технологиями и традиционными ценностями и требуют для понимания в системе русского сознания обучения

переходным программам-трансформерам. В случае непонимания специфики систем можно утратить собственную систему ценностей, запустить в нее чужие программные коды под видом новых гуманитарных технологий. В 1980-е гг. западные политологи говорили о нескольких чертах, характеризующих «современное демократическое общество» и отмечали, что СССР для перехода в состояние «открытого общества» лишь не хватает двух-трёх социальных характеристик. М.С. Горбачёв по совету бездарных и продажных помощников пытался добавить в наш социум эти две-три «лично-ориентированные характеристики»: «права человека», «демократия», «рыночные реформы». Эти характеристики наложились на закон о кооперации, разрушение министерской системы управления предприятиями, отмену монополии внешней торговли. Результат налицо: СССР погиб, так и не став исторической Россией. Аналогичная проблема стоит сейчас перед динамично становящейся РФ, которая еще не Россия. Мы настаиваем на сохранении традиции формирования и трансляции культурного опыта предков как условия сбережения Родины в ее единстве и непрерывности народной жизни.

Судьба России в быстро меняющемся мире третьего тысячелетия связана, прежде всего, с культурными, культурологически фиксируемыми особенностями бытия России, с научным выявлением культурного инвариантного ядра ее исторического развития. Обращение к современной политической культуре и системе образования (его называют сегодня *паленым*), когда многие процессы и явления ещё только разворачиваются и не имеют устойчивых очертаний, предполагает возможность практической коррекции социокультурной динамики повседневной жизни Российской Федерации как нового государственного образования в его преемственности с тысячелетней историей нашего народа.

Вся ушедшая в прошлое историческая Россия в виде ядра традиций политической культуры сегодня задает динамику новой России, возникшей на руинах СССР, который, равно как и современная РФ все же не состоялся в качестве России. Политическая элита РФ может быть уподоблена пингвинам, восседающим на айсберге и воображающим, что именно они управляют его движением, но на самом деле подчиненным таинственным потокам вод океана. Перед нами стоит задача целостного изучения политических традиций России - ядра скрытой части айсберга, направляющего, в конечном счете, все движение. Впрочем, вся эта тематика, говоря индизинательно, «мистической силы русской равнины» выходит за рамки настоящего исследования. Она является предметом коллективных исследований последующих поколений ученых-культурологов, политологов, правоведов, поскольку она связана с объективным и длительным процессом становления Российской Федерации в качестве преемницы исторической России. Пока же мы не можем ответить на вопрос, каковы истоки сепаратизма и регионализма и является ли сепаратизм, равно как и сама спо-

способность России периодически распадаться, нашей политической традицией. Руководство страны и ученые под предлогом конституционного запрета 1993 г. на государственную идеологию вообще не дают определения современной эпохи, но тогда всем нам непонятно, к какому этапу развития России относятся его исследования: к постиндустриальному, постсоветскому, буржуазному, мутантному, информационному обществу, цивилизации «третьей волны»? В сознании общества отсутствует и классовый подход к пониманию общества и культуры, к традициям политической культуры и системы образования, хотя, как известно из истории, господствующей культурой в обществе была и остается культура господствующего класса.

В докладе ЮНЕСКО о качестве образования в мире за 1993 г. подчеркивается, что в свете нового видения развития мира, который начал зарождаться в 1990-е гг., в конечном счете, единственными значимыми ресурсами являются лишь знания, изобретательность людей, воображение и добрая воля. В мировой практике в качестве меры развитости повседневности используется «индекс человеческого развития» (ИЧР). ИЧР (иногда называемый Индекс развития человеческого потенциала) представляет собой интегральный показатель из трех компонентов, характеризующих развитие человека: долголетие, образованность и уровень жизни. Образованность измеряется комбинацией грамотности (с весом в две трети) взрослых и среднего количества лет обучения (с весом в одну треть). По уровню образованности Россия сейчас находится в конце четвертого десятка государств мира. Согласно докладу Мирового экономического форума наша страна в списке 49 стран, производящих 94 % валового продукта мировой экономики, занимает последнее место по «индексу технологий», являющемуся агрегатной оценкой научно-технического потенциала страны.

Когда Россия еще именовалась СССР, ее ИЧР составлял 0,920 против 0,961 у США, по этому показателю мы занимали в начале перестройки 26-е место против 19-го места у американцев. Американский ВВП на душу населения был в три раза больше советского, однако наша страна компенсировала отставание за счет науки и образования. Дело в том, что создание мощного научно-образовательного комплекса было значимым и перспективным достижением СССР. В.Т. Рязанов пишет: «Человеческий капитал», выражающий совокупные нематериальные активы общества, превращается в главный фактор международной конкурентоспособности стран в утверждающемся постиндустриальном мире. Поэтому накопленные знания и технологии, квалификация работников и управленческие ресурсы становятся необходимым условием процветания» [1]. Образование и наука составляли наше стратегическое преимущество, а вовсе не песенные «ракеты» и «балет». Однако падение образовательного потенциала и средней продолжительности жизни в стране привело к тому, что ИЧР России снизился с 0,920 до 0,849 и

страна уже к середине 1990-х гг. переместилась с 26-го на 52-е место в мировом рейтинге.

Об этих тенденциях свидетельствуют тиражи научно-популярной литературы: они уменьшились в 50-100 раз, а журналы «Знание – сила», «Химия и жизнь» стали самиздатом. Самое простое объяснение – у нас нет денег на науку и образование – напоминает аргумент, что в Сахаре нет воды, как на Марсе мало кислорода, однако место на прилавках заняла глянцевая макулатура с познавательной ценностью меньшей, чем у рулона туалетной бумаги. Новая литература и ее издатели получили льготы и финансирование за казенный счет в соответствии с Законом «О государственной поддержке средств массовой информации и книгоиздания РФ». Оборот в сфере «парапрактики и оккультных услуг» достиг миллиарда долларов, причем достижения в этой области стали возможны в тот момент, когда целителям начали выдавать лицензии органы местного самоуправления. В стране открылось более 120 самозванных академий, а на бюджетные деньги начали проводить широкомасштабные эксперименты на людях и осваивать эзотерику и оккультизм. На симпозиуме о необходимости борьбы с паранаукой и «соответствующим мышлению семи-, девятилетнего ребенка религиозным терроризмом» отмечалось, что под болтовню о перегрузке учащихся в школах и вузах учреждаются откровенно антинаучные программы, а в методической литературе Минобразования этому дается специальное обоснование. Когда газета «Коммерсант» проводила опрос общественного мнения и наиболее именитых граждан новой России на предмет доверия к астрологии, только один человек из дюжины давал четко отрицательный ответ. Если советской номенклатуре 1960-70-е гг. было свойственно непоследовательное просветительство и идеологическая зашоренность, то новая демократическая элита демонстрирует враждебность научному знанию, отрицание данных науки и ее методов. И хотя все понимают, что цирк и НИИ – разные инстанции, большинство шарлатанов и мракобесов предпочитают ныне мимикрировать под ученых, воспроизводя внешние формы их поведения. Лицензирование и привлечение авторитетных СМИ, использование обнищавшей профессуры представляет собой прямую угрозу, исходящую от образования. И если в России религиозное возрождение было в эпоху перестройки окрашено в светлые и гуманистические тона, то в 1990-е гг. происходит экспансия средневековой религиозности, враждебной не только науке, но общечеловеческим ценностям и образованию вообще. Хотя откровенно мракобесных изданий под лозунгом «Долой науку, да здравствует темнота и невежество!» у нас мало, большую часть работы в указанном направлении проводят солидные СМИ под вывеской плюрализма. В соответствии с иезуитскими методиками шарлатаны как бы разоблачаются, но разоблачение превращается в рекламу, в заключение которой приводится послесловие редакции типа: «Не беремся судить о тех вещах, в которых разбираться должны специалисты, поэтому обязательно

опубликуем точку зрения ученых, которые выскажут противоположные мнения».

В результате оказывается, что истина не отличима ото лжи, варварство от гуманизма, мракобесие – от просвещения [2]. Такой постмодернизм предполагает, что все оценочные суждения исходят из субъективного предпочтения, а на вкус и цвет товарищей нет. Получается, что и в повседневной жизни нет разницы между банком и пирамидой, свежей и фальсифицированной колбасой... Очевидно, что само научное сообщество неоднородно и разные его структурные подразделения в разной мере подвержены «разрухе в голове», причем целые отрасли гуманитарного знания разложились до такой степени, что наукообразное пустословие стало нормой, а в великие мыслители оказались произведены русские религиозные философы. На этом фоне уничижение научно-популярной периодики стало предпосылкой организованного невежества. Вместе с тем само образование представляет источник опасности. Первая опасность возникает из неверной установки властей, согласно которой образование станет богаче, когда богатым станет государство и когда его экономика разовьется. Правильная формула должна звучать так: через богатое образование к богатой стране. Страна не может богатеть при оскудении науки и образования – богатеть могут отдельные личности. Если исходить из положения системы образования, то наша страна движется к собственной модели феодализма, поскольку феодальная экономика характеризовалась невостребованностью науки и наукоёмких технологий. Феодальное общественное сознание характеризовалось расцветом оккультизма, гаданиями, мистификациями сознания, наши книжные магазины и телеэкраны убедительно свидетельствуют в пользу эволюции страны в указанном направлении.

Библиографический список

1. Рязанов В.Т. Кризис индустриализма // Постиндустриальный мир и Россия. М., 2001. С. 512 - 513.
2. Результатом оказывается также появление нового атеизма интеллектуалов // Новый безбожник – журнал атеистического общества Москвы.

УДК 316.6

И.А. Петрикеева
УГЛТУ, ЕкатеринбургПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ЭТНИЧЕСКИХ КОНФЛИКТОВ
(К СОБЫТИЯМ В УКРАИНЕ)

Этническое, по сути, является древнейшей формой человеческих отношений, что обуславливает те проявления этнического, с которыми мы сталкиваемся в современной повседневной жизни.

Анализируя механизмы становления этнической идентичности, Б.Ф. Поршнев выделил «ячейку» «мы и они» в качестве основы становящейся социальности [1, с. 44]. Индивидуальное самосознание начинается с осознания чуждых и враждебных Других («они»), противостоящих Нам («мы»). Иными словами, *индивидуальному* самосознанию *предшествует* коллективное самосознание общности, являющейся, без сомнения, *этнической*. Этническое, таким образом, является *первой формой* человеческого осознания, а, следовательно, его *наиболее архаичной формой*. Это означает, как минимум, огромную энергетическую напряженность этнического самосознания и этнических отношений, и, действие принципа «мы / они» на этническом уровне в самой элементарной, простой и жестокой форме.

Выделяя характерные формы социально-психических явлений, – *психический склад* и *психическое настроение*, – Б.Ф. Поршнев отмечает, что негативность противостояния *своего* и *чужого*, скрываемая на уровне психического склада этноса, очень легко проявляется в психическом настроении [1, с. 53]. В этом заключается *коварство* этнических взаимоотношений и легкость возникновения этнических конфликтов в современном мире. Любое событие экономической, социальной или политической жизни *вдруг* вспыхивает этническим конфликтом в противостоянии близких наций или этносов. Это не означает, что у любого события есть этническая подоплека. Это означает, что любое событие может *пробудить* желание обвинить *чужеродцев* в собственных проблемах. Часто политики используют этот механизм для поднятия масс на борьбу за достижение собственных сугубо эгоистических целей, ибо *архаическое* – самое легко управляемое извне, то, что всегда готово вспыхнуть, задействует самые глубинные механизмы человеческой психики – влечения, инстинкты, *оно* – то, в чем человек продолжает оставаться животным, природным существом. То, в чем ему трудно противопоставить индивидуальную *волю* коллективному психозу, аффекту, или предрассудку.

Можно ли обуздать эту стихию, если осознанно подходить к формированию этнической идентичности? Можно ли противостоять коллективному неврозу? Что, в конечном счете, провоцирует человека к этническому конфликту?

Чтобы ответить на эти вопросы следует обратиться к рассмотрению формирования *этнического* как чувства принадлежности к роду, его истории, земле и корням.

Человек *естественно* (по факту своего рождения) принадлежит к определенному этносу (или этносам) и разделяет с другими его (их) представителями общность антропологических признаков, культуры, языка, психического строя, и того, что называют *общностью судьбы*.

Этнос, как правило, соседствует с другими этносами, и именно это соседство дает индивиду понимание / переживание своей *особенности как представителя определенного этноса*, часто несущее негативную подоплеку противостояния «мы и они», которое в своих истоках имело значение «мы–люди / они–не-люди». Это чувство *особости* может быть очень сильным или почти отсутствовать на сознательном уровне, но, являясь *базовым*, оно обязательно проявляется в случае возникновения этнического конфликта. Исследователи психологии народов подчеркивают легкость возникновения *негативных* психических состояний на этнической почве, почти мгновенно захватывающих многих людей [2 – 5].

Невероятно легко формируются «монстры» этничности: чувства национальной обособленности и национальной исключительности. Легко вести за собой массы, используя лозунг «единства крови» [6]. Противостояние мощнейших национальных консолидаций XX века – фашистской Германии и СССР – в Великой Отечественной войне было основано на двух разных, но равно действенных, формах противостояния «мы / они» – объединении нации на принципах крови и консолидации всех против нападения внешнего врага. И.В. Сталин виртуозно использовал этот принцип, создав образ *внутренних* врагов, проведя границу по внутренним территориям страны.

Формируя этническую идентичность, следует помнить о механизмах социальной перцепции, искажающих восприятие других людей и социальных ситуаций: стереотипах, установках, социальных эффектах и факторах. В этнических отношениях они действуют в разы сильнее. Характеризуя представителей разных этносов, мы, не задумываясь, говорим о широте русской души, холодной английской вежливости, галантности французов, немецкой аккуратности и дисциплине, китайском трудолюбии и др. Легко происходят генерализации: неудачный опыт общения с отдельным представителем этноса превращается в нелюбовь ко всему этносу и всем его представителям. **Инаковость** легко превращается в чужеродность. *Другой* прочитывается как *Чужой*. Чужак несет в себе угрозу: его внешние признаки, особенности характера, поведение, обычаи – всё угрожает (из тайников коллективной памяти всплывает «запись» об опасности). Инстинкты, действовавшие в пору становления человеческого сознания, продолжают жить в современном мире.

Разрешение этнических конфликтов возможно через снятие инстинктивного отношения к инородцам и замене его *сознательной* кропотливой работой над *очеловечиванием* – осознанием другого как Друга, трансформацией «мы / они» («я / оно» на индивидуальном уровне) в «Я – ТЫ», снятием социально-психологического *эффекта гомогенности «чужой» группы*. Личное знакомство, *личная* встреча («обсудим это при [личной] встрече») позволяют отказаться от групповых предрассудков и противостоять огрупплению мышления, деиндивидуализации, групповой поляризации и другим эффектам групповых взаимодействий, провоцирующим конфликты. Изменение отношения к «они» как к ИНЫМ, как к *своему* ИНОМУ, которое не отпугивает, а *притягивает*, позволяет возникнуть *чувству единства* человечества как целого. Это – ТОЧКА ТРАНСФОРМАЦИИ этнического в человеческое.

В практиках повседневности эта трансформация происходит в процессе ВОСПИТАНИЯ. Воспитатель обязан помнить о «гремучести» национального и сознательно работать над чувством этнического *равенства*, уважения к национальным традициям, *интереса* к ним. Сделать национальные обычаи, кухню, праздники предметом любознательного изучения. Сделать *Близкими*. Будить любопытство. Изучать костюмы, песни и пляски. *Раскрывать многообразие в единстве* [7 – 8].

Принцип *гармоничного* взаимодействия этносов, сформулированный в современной этнологии принцип единства и многообразия (единство в многообразии, или многообразие в единстве) помогает выбрать *срединный* путь между национализмом и космополитизмом.

В принципе *единства и многообразия единство* закладывается *идеологически*, а *многообразие* проявляется *эмпирически*, являясь психологически и интуитивно очевидным фактом повседневной жизни. С этим многообразием и необходимо работать постоянно на всех уровнях: надгосударственном, государственном, межэтническом, повседневном, и во всех сферах – экономической, политической, социальной, культурной, духовной и домашней, «по капле выдавливая из себя» [9] животную память предков о враждебных Других.

Библиографический список

1. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история: 2-е изд., доп. и испр. М., 1979. С. 44.
2. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб.: «Макет», 1995. 316 с.
3. Майерс Д. Социальная психология. СПб.: Питер, 1996. 684 с.
4. Платонов Ю.П. Психология национального характера. М.: Издательский центр «Академия», 2007. 240 с.
5. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999. 320 с.

6. Национал-социализм [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org>.

7. Балановская Е.В. Единство в многообразии [Электронный ресурс]. URL: http://www.intelros.ru/pdf/synergia_220509/10.pdf.

8. Тишков В.А. Единство и многообразие культур (вводная статья к энциклопедии "Народы и религии мира") [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cbook.ru/peoples/obzor/tishkov1.shtml>.

9. Из письма Антона Павловича Чехова к издателю и журналисту А.Ф. Суворину от 7 января 1889 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://bibliotekar.ru/encSlov/15/75.htm>.

УДК 159.9

Т.Н. Помазуева
УГЛТУ, Екатеринбург

СОЦИАЛЬНО ОТВЕТСТВЕННЫЙ БИЗНЕС В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В настоящее время наметились серьезные перемены в сфере российской бизнес-этики. Помимо традиционных ценностей, которые сложились в ходе многовековой истории предпринимательства, активно заявляют о себе новые: например, принцип социальной ответственности бизнеса.

Это понятие означает «ситуацию, согласно которой бизнес, помимо соблюдения законов и производства качественного продукта, а также выполнения различных законных действий в соответствии с целями организации, добровольно берет на себя дополнительные обязательства перед обществом, вносит значительный вклад в улучшение качества жизни людей»¹.

Ассоциация менеджеров России определила показатели, которые позволяют считать компанию социально ответственной. Сюда относятся развитие персонала, охрана здоровья сотрудников, социально ответственная реструктуризация, природоохранная деятельность и ресурсосбережение, развитие местного сообщества, добросовестная деловая практика.

Развитие персонала оценивают по объему средств, выделенных организацией на обучение персонала, по среднему уровню заработной платы и премиальных выплат. Лидируют в этом вопросе нефтяные, газовые и горнодобывающие компании.

¹ Либоракина М.И. Социально ответственный бизнес: глобальные тенденции и опыт СНГ. М.: Фонд «Институт экономики города», 2001. С. 9.

УГМК открыла 3 сентября 2013 г. в Верхней Пышме Корпоративный технический университет. На шести этажах университета расположились 21 учебная аудитория, конференц-зал, две римские аудитории, зал проектирования, столовая, а также современная библиотека, все книги которой переведены в электронный формат. Здание оснащено мультимедийным комплексом, включающим в себя средства видеоконференцсвязи, мобильные компьютерные классы, многочисленные интерактивные доски и проекторы, электронное расписание и многое другое.

Среди ключевых приоритетов УГМК является постоянная работа над повышением квалификации своих сотрудников и развитие их профессиональных компетенций, что определило предпосылки к созданию Технического университета УГМК. При этом специфика холдинга, чьи предприятия расположены в двенадцати регионах страны, обозначила необходимость внедрения в Техническом университете УГМК системы для организации электронного и дистанционного обучения. В качестве основы для этой системы были выбраны решения компании «Blackboard», являющейся мировым лидером в области дистанционных образовательных технологий. Внедрение системы дистанционного обучения осуществлено специалистами Группы компаний «VP GROUP» – системного интегратора в сфере автоматизации образовательных учреждений и официального партнера компании «Blackboard» в Российской Федерации.

Социальная ответственность бизнеса проявляется в заботе об охране здоровья своих сотрудников. Так, социальная инфраструктура УГМК объединяет сегодня 10 загородных оздоровительных лагерей, 10 профилакториев, семь баз отдыха, один пансионат, восемь стадионов, семь бассейнов, семь дворцов спорта. Большое внимание уделяется пропаганде физкультуры и спорта, созданию условий для поддержания здорового образа жизни. Уникальными спортивными сооружениями компании являются горнолыжный курорт, клуб борьбы самбо и дзюдо, яхт-клуб, мотоспортивная база.

Важным направлением деятельности многих российских компаний является социально ответственная реструктуризация. Критериями эффективности в этом вопросе могут служить объем средств, выделенный организацией на содействие трудоустройству высвобождаемых сотрудников, объем средств, выделяемый компанией на развитие материнства и детства, размеры выходных пособий.

Компания «Норильский Никель» оказывает финансовую поддержку в приобретении нового жилья в случае переезда пенсионера, сотрудника компании на материк. С начала действия программы более семи тыс. пенсионеров «Норильского Никеля» смогли переехать на постоянное место жительства на материке.

Ещё одним важным шагом руководства этой компании в развитии социально значимых программ выступает финансовая поддержка сотрудников компании, ставших матерями. Согласно реализуемой с 1998 г. программы «Материнское право» 2707 работниц предприятия смогли уйти в

отпуск с сохранением фиксированной материальной помощи до поступления ребёнка в школу.

В ОАО «Газпром» одним из примеров социальной ответственности перед своими сотрудниками выступает единовременная выплата уходящему на пенсию персоналу от трех до десяти среднемесячных заработных плат (Подобная практика существует и в компании «Норильский Никель», и в Тюменской нефтяной компании.)

Отдельного разговора заслуживает природоохранная деятельность и ресурсосбережение добывающих компаний.

Например, Магнитогорский металлургический комбинат как крупное предприятие-загрязнитель природной среды ежегодно тратит порядка 800 млн руб. на осуществление экологических мероприятий на собственном производстве.

УГМК в 2013 г. направило на реализацию экологических программ ОАО «Электроцинк» (предприятие металлургического комплекса УГМК) свыше 433 млн рублей, что более чем в 1,8 раза превышает размер инвестиций 2012 года.

Система управления окружающей средой Северо-западной лесопромышленной компании строится в соответствии с требованиями ГОСТ РФ ИСО 14001-98 и с учётом требований ГИО (GRI). В компании ведётся целенаправленная работа по снижению сбросов, выбросов в окружающую среду и уменьшению количества отходов производства.

Природоохранная деятельность компании «Лукойл» и обеспечение в ней промышленной безопасности осуществляются в соответствии с Системой управления охраной окружающей среды ОАО «Лукойл» и Системой управления промышленной безопасностью и охраной труда. Еще в январе 2002 г. был проведён первый надзорный аудит указанных систем. По его результатам подтверждено действие сертификатов на соответствие стандартам ISO 14001 и OHSAS 18001.

Исключительно важным аспектом является развитие местного сообщества в районах добычи, переработки сырья и промышленного производства. Сюда относится поддержка социально незащищенных слоев населения, прежде всего, детей и юношества, сохранение объектов культурно-исторического значения, спонсирование местных культурных, образовательных и спортивных объектов и мероприятий.

Компания ОАО «Сургутнефтегаз» построила в г. Сургут музыкальную школу, подготовку в которой прошли сотни одарённых детей. Многие из них уже стали лауреатами региональных и российских конкурсов юных музыкантов.

В числе общероссийских социально значимых проектов компании – помощь в сохранении и пополнении шедевров государственной Третьяковской галереи, благотворительное сотрудничество с театром им. Вахтангова.

В компании «Татнефть» в числе социально значимых мероприятий – поддержка и развитие местных религиозных традиций, сохранение культурного наследия. За последние годы нефтяники построили и отреставрировали более 30 мечетей и православных храмов. Кроме того, компания «Татнефть» финансирует различные благотворительные программы. В качестве примера могут выступить созданный компанией фонд духовного возрождения «Рухият» и фонд «Милосердие».

Еще одной важной характеристикой социально ответственного бизнеса является добросовестная деловая практика. Ее можно оценить по объему средств, выделенных организацией на обучение поставщиков, бизнес-партнеров и прочих заинтересованных в деятельности компании сторон. Добросовестная деловая практика предусматривает также финансирование программ содействия развитию малого бизнеса.

ОАО «Татнефть» развивает сеть новых перспективных производств товаров и услуг на базе высвобождающихся в процессе реструктуризации основного производства мощностей. Готовые к использованию мощности, промышленные и хозяйственные помещения, материально-технические объекты и оборудование могут быть предоставлены в аренду или проданы заинтересованным представителям малого и среднего бизнеса. При этом компания «Татнефть» готова оказать содействие в организации обучения и переподготовки кадров в случае перемещения работников компании на вновь создаваемые производства.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что в настоящее время российский бизнес проявляет существенную социальную активность, которая во многом носит закрытый для общественности характер.

Российский бизнес в целом готов двигаться в сторону большей социальной ответственности. Подобное стремление демонстрируют в первую очередь компании, ориентированные на внешний рынок, поскольку социальная ответственность на западе стала неременным условием ведения бизнеса. Российские бизнесмены, заинтересованные в увеличении своей капитализации на мировом рынке, будут активизировать свои социальные программы, вводить социальную отчетность.

Государство в данном случае может и должно стимулировать развитие социальной ответственности бизнеса, ориентированного на внутренний рынок, причём, не только материально (посредством оптимизации налогообложения), но и с моральной стороны – посредством учреждения званий, медалей, премий и грамот для лучших представителей социально ответственного бизнеса.

УДК 159.9

А.Ф. Посыпайко
УГЛТУ, Екатеринбург

СОЦИАЛЬНАЯ НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ В РОССИЙСКОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Вся история человечества от ее истоков до наших дней проникнута стремлением людей к социальной справедливости. Возникла эта идея всегда как своеобразная реакция на несправедливость в обществе. Сегодня важность разработки проблемы социальной справедливости и несправедливости определяется ее большой значимостью для современного общества. Интерес к ней диктуется тем, что социальная справедливость призвана служить ориентиром на пути гармонизации общества. Однако, понятие «социальная справедливость» плохо поддается схематизации и рациональному объяснению, оно не всегда уловимо, так как ее основания уходят в глубины человеческой психики. На бытовом уровне чувство справедливости часто укоренено в зависти человека к другому человеку. Сравнивая свое положение с положением других людей, человек мучается, его терзает зависть, но завидовать неэтично и он ссылается на несправедливость. Однако это касается не абсолютно всех людей, а отдельных индивидов. Справедливость есть некий общий принцип организации совместной жизни людей, рассматриваемый, главным образом, через призму сталкивающихся желаний, интересов, обязанностей. Это способ обоснования и распределения индивидами выгод и тягот их совместного существования в рамках единого социального пространства, в котором права и свободы индивидов могут быть ограничены. Принцип справедливости указывает на то, какими должны быть отношения в обществе. Социальная справедливость является идеальной ценностью для определения уровня цивилизованности общества и навсегда останется как требование должного устройства общества. Это требование, прежде всего, к власти, которая должна стремиться к постоянному совершенствованию общества, формированию должного отношения к человеку, как со стороны государства, так и со стороны отдельных людей. Эти требования представляют собой идеальное видение мира, но они необходимы для совершенствования общества, хотя на практике часто остаются недостижимы. Отсутствие четкости в понимании социальной справедливости, слабая ее разработанность, дает возможность манипулирования ею в разных ситуациях как со стороны власти, так и со стороны отдельных людей. Все эти обстоятельства диктуют необходимость дальнейшего углубленного изучения проблемы социальной справедливости и несправедливости.

В научной литературе до сих пор не сложилось целостное осмысление проблемы рационального обоснования социальной справедливости. Глав-

ная трудность, на которую обращают внимание исследователи, состоит в том, чтобы выяснить, *каким образом межличностные связи, в основе которых лежит противостояние одного субъекта другому, порождают согласие, определяющее в итоге справедливое распределение имеющихся в обществе благ* [1, с. 109]. В поисках истоков понятия социальной справедливости исследователи обращаются к античной философии. Еще Платон и Аристотель прекрасно понимали, что если в государстве люди не согласны друг с другом относительно того, что такое справедливость, то никакая политика в этом государстве невозможна, да и само государство как главный институт политической жизни общества тоже оказывается под сомнением. Платон обращается к понятию справедливости в диалоге «Государство», где начинает с попытки определения справедливого человека. Он считает, что рассуждать о том, кто такой справедливый человек достаточно сложно, поэтому он начинает рассмотрение справедливого государства как наиболее общего и большого образования, с помощью которого можно будет определить и справедливого человека. По мнению Платона, справедливое государство это такое государство, где каждый человек занимается тем делом, *«к чему его природа наиболее способна»* и что он лучше может делать [2, с. 405]. Рассматривая три социальных слоя в обществе, Платон выделяет ту добродетель, которая присуща соответствующему слою. Согласно Платону, государство должно управляться лучшими, наиболее подготовленными гражданами, для которых характерна мудрость, для воинов присуще мужество, ну а для делового люда характерна сдержанность или умеренность, называемая еще рассудительностью. Рассудительность есть воздержание от удовольствий и пожеланий. Она похожа на некую гармонию, так как она есть согласие худшего и лучшего в каждом человеке и в том, кому должно начальствовать. Соответственно все эти добродетели могут внедриться в любого человека и находиться в его душе. Если эти добродетели находятся у человека в гармонии, то такой человек справедливый. Здесь мы видим попытку Платона согласовать индивидуальную добродетель и общественную справедливость. Идеальное государство должно помогать религии, воспитывать граждан в благочестии и бороться против всякой непорядочности и несправедливости, тем самым укрепляя справедливость. По Платону, все, что полезно для укрепления государства, то справедливо.

Аристотель переводит проблему справедливости в плоскость межличностных отношений. Справедливость характеризует качество социальных взаимоотношений, например, в обмене и распределении ценностей. Согласно Аристотелю только тот обмен может считаться справедливым, при котором учитываются пропорции соотношения обмениваемых благ. «Поэтому все, - пишет Аристотель, - что участвует в обмене, должно быть каким-то образом сопоставимо. Для этого появилась монета, и служит в известном смысле посредницей, ибо ею все измеряется...» [3, с.156].

Типичным примером такой справедливости является акт купли-продажи, когда два человека приходят на рынок, из которых один продает, другой покупает. Идет торг, в результате которого договариваются о цене, устраивающей обе стороны. Цена, достигнутая в результате торга и есть цена справедливая, все удовлетворены. Таким образом, такой вид обмена может быть истолкован как справедливый только в том случае, если стороны достигли соглашения по всем пунктам осуществляемой сделки. Если же стороны не смогли договориться, то сделка просто не состоится и стороны разойдутся. В этом смысле кабальных и несправедливых договоров, теоретически, быть не может, хотя практически может быть все что угодно. Приводимый нами пример справедливости Аристотель называет уравнивающей, или коммутативной, которая требует участия как минимум двух человек. В отношении к индивиду Аристотель выделяет еще и дистрибутивную – распределительную справедливость. Первый тип требует уравнивания затрат и выгод во взаимоотношениях людей при имущественных обменах, а также эквивалентного и пропорционального возмещения ущерба нанесенных кем-либо другому человеку. Согласно распределительной справедливости все блага делятся не поровну, а по достоинству каждого. Если человек имеет больше заслуг, он более достоин и, соответственно, стоит выше в социальной иерархии. Распределительная справедливость предполагает существование третьего лица для осуществления распределения согласно достигнутым договоренностям между всеми членами общества. Достигнутые договоренности принимают форму соответствующих законов, которые являются обязательными для исполнения всеми членами общества. Проблема создания распределительной справедливости сегодня состоит в том, что обосновать достигнутые договоренности, найти объективные критерии, позволяющие людям признать справедливыми именно этот, а не другой принцип распределения, очень сложно.

В литературе и в повседневной жизни очень часто происходит отождествление социальной справедливости с равенством, а социальной несправедливости – с неравенством. Равенство выражает взаимозаменяемость двух людей, равных во всех отношениях, но такого быть не может, так как люди не являются полностью равными, поэтому они могут быть равными только в определенных отношениях. Как же тогда надо понимать справедливость в отношениях между людьми? Применяя рассуждения Аристотеля к современности, можно определить *социальную справедливость как меру общественной пользы законов, устанавливающих и поддерживающих на основе соглашения членов общества такой порядок, который способствует выживанию общества и обеспечивает достойное существование всех его членов*. Социальную справедливость, рассматриваемую в отношении отдельного человека можно сформулировать как *меру воздаяния по заслугам*, т. е. имеется стремление каждому конкретно обеспечить индивидуальную справедливость в его взаимоотношениях с

государством и социальными институтами, при равенстве прав всех граждан. В таком понимании справедливости схвачены оба вида аристотелевской справедливости – и коммутативная, и дистрибутивная. Каждый должен получить по заслугам в любой сфере деятельности, однако определить эту заслугу не так просто, как кажется на первый взгляд. Именно в этом определении заслуг и кроется одна из причин возможности социальной несправедливости по отношению к отдельным людям. Если речь идет о сфере производства и распределения благ между людьми, то установить справедливость довольно просто. Справедливым будет равное вознаграждение за равный труд и неравное вознаграждение за неравный труд, а несправедливым – равное вознаграждение за неравный труд и неравное вознаграждение за равный труд. Неравенство и равенство между людьми может быть и справедливым и несправедливым. Неравенство между людьми имеет многообразные формы, среди которых главными являются имущественные и статусные. Большинство исследователей считает, что эти формы неравенства были, есть и будут, они неустранимы, поскольку являются совершенно необходимыми для функционирования системы общества. Справедливое имущественное и статусное неравенство часто обусловлено самими разными физическими способностями и интеллектуальными дарованиями, которые позволяют одним из них работать лучше и производить больше, соответственно и вознаграждение получать больше и статусную позицию занимать более высокую. Эти виды неравенства могут быть и несправедливыми в том случае, когда наследуемое имущество попадает в руки людей, не приученных к труду и не наделенных способностями. В этом случае высокий статус часто получают люди недостойные, но богатые. Понадобиться много лет, чтобы справедливость восстановилась естественным образом, путем деградации элит, когда наследники, растеряв богатство, теряют и свое статусное положение в обществе.

Американский ученый Джон Роулз, ставший классиком в теории справедливости после выхода в свет в 1971 г. книги «Теория справедливости», дает свое понимание принципов социальной справедливости. Он предлагает читателю представить группу людей, собранных в каком-то помещении при условии, что они не знают о своем положении в обществе: богатые они или бедные. Главная задача этих людей заключается в том, чтобы определить принципы справедливости. Здесь Роулз замечает потрясающую фундаментальность этих принципов. Когда будут определены эти принципы, то из них естественным путем будет выстраиваться конституция, законодательство, социально-политические институты и вообще вся жизнь общества. Сверхзадача заключается в том, чтобы найти такие принципы справедливости, опираясь на которые, можно было бы построить хорошо организованное общество. По мнению Роулза таких принципов должно быть два. Первый из них – политический принцип, – это равенство прав и свобод каждого человека, т. е. равенство при формировании власти,

равенство в доступе к власти. Иначе говоря, равенство там, где речь идет о политике, свободе выбора человеком того или иного президента, сенатора и т. д. Относительно этих ценностей никакого торга быть не может, они должны быть незыблемы в обществе. Второй принцип – социальный и экономический. Неравенство допускается, но только таким образом, что от этого неравенства выигрывают аутсайдеры, низшие слои. Это трудно себе представить, тем более, что сам Роулз примеров не приводит. Но комментаторы и аналитики приводят два примера, которые раскрывают смысл этого принципа. Первый пример связан с ограничением на свободное ношение населением огнестрельного оружия. Оружие не допускается в частные руки, что вызывает неравенство, но неравенство это выгодно не богатым, а бедным. При возможности приобретения оружия, богатые могут иметь приоритеты в сохранении своей жизни. Когда же оружие может носить только полиция, она охраняет всех, и бедное население от этого только выигрывает. Другой пример касается ограничения на свободное вождение автомобилем, который представляет собой средство передвижения повышенной опасности. Это неравенство тоже на руку бедным. Сам Роулз подчеркивает два понятия, равных по фундаментальности, на которых держится вся ментальность, наука и интеллектуальные достижения, – это истина и справедливость. «Справедливость, – писал Роулз, – есть главная добродетель социальных установлений, как истина есть главная добродетель системы мышления» [4, с. 19]. Истина относится к науке, познанию, а справедливость – к социальной жизни, к действиям. Человек мыслит и говорит, соглашаясь с истиной, и действует по справедливости, обратной стороной которой выступает несправедливость.

В литературе различают две разновидности несправедливости. Одна разновидность несправедливости, творимая в отношении конкретного человека или социальной группы, имеет место тогда, когда его грабят, обкрадывают, совершают над ним психологическое или физическое насилие, принуждают подчиняться социально не адекватным нормам и законам, ущемляющим его интересы. Если человек при этом подчиняется таким нормам и законам, то он чувствует себя бесправным, если же не подчиняется им, то его подвергают разного рода репрессиям, еще больше умножая социальную несправедливость. Другая разновидность несправедливости может быть творима самим человеком или социальной группой в отношении других людей, социальных групп, или же в отношении самого себя. Она имеет место, когда человек протестует против первой разновидности несправедливости такими же методами насилия, и он сам поступает с другими так же, как поступают с ним. Подобная несправедливость имеет место и тогда, когда человек творит несправедливость в силу собственной испорченности, зависти, жадности, природной агрессивности, мстительности, лживости, безрассудности и т. д. Указанные виды социальной несправедливости – результат неравенства как социального, так и природного.

Как писал русский философ И.А. Ильин, *справедливость есть искусство неравенства*. В его основе лежит внимание к человеческой индивидуальности и к жизненным различиям [5]. Неравенство в России имеет разные формы выражения и продолжает увеличиваться быстрыми темпами. Так, например, одной из его главных форм является экономическое выражение социальной несправедливости. Оно имеет место при нарушении принципа эквивалентности вознаграждения за полезные для общества результаты труда человека. Оценка людьми справедливости или несправедливости оплаты труда зависит от самых разных факторов. Другая форма социальной несправедливости проявляется в морали, которая связана с нарушением принципа равной для всех людей ответственности перед общечеловеческими нравственными принципами. Реализация этого принципа предполагает единство общественной морали, которого в обществе пока нет.

Если говорить обобщенно, то социальная несправедливость проявляется каждый раз, когда нарушаются права человека и социально адекватные нормы, действующие в пределах отдельно взятого общества. Соблюдение прав человека является не единственным критерием справедливости в обществе. Сюда можно отнести такие показатели, как уровень жизни, качество жизни, а также развитие человеческого потенциала. Эти показатели постоянно находятся в стадии обсуждения и разработок, что не отменяет их полезности для оценки социальной справедливости в современном обществе.

В целях уменьшения социальной напряженности предлагают меры, прежде всего, экономического характера, смягчающие социальную несправедливость: введение прогрессивного налога на высокие доходы, введения минимального уровня заработной платы в соответствии с прожиточным минимумом, увеличение заработной платы работникам бюджетной сферы, предоставление возможности получения бесплатного среднего и высшего профессионального образования, а также бесплатного медицинского обслуживания для малоимущих и т.д.[6, с. 58].

Мало кто из россиян, признавая правомерность социального расслоения, считает сегодняшнее общество справедливым. «Справедливость» – понятие историческое, зависящее от конкретных исторических условий, содержание его будет меняться вместе с развитием человеческого общества. Социальная несправедливость в России существовала всегда. Она будет проявляться и в дальнейшем во взаимодействиях индивидуумов, социальных групп, государственных институтов, особенно при решении трех ключевых проблем, которые сегодня волнуют каждого человека: как прожить здоровую и долгую жизнь; как приобрести знания; как получить доступ к ресурсам, которые нужны для достойного уровня жизни. Поэтому обеспечение устойчивости в развитии общества будет всегда зависеть от того, насколько успешно будет реализовано право каждого человека на

охрану здоровья, равное право на получение образования и доступ к средствам существования. Рост материального благополучия основной массы населения будет способствовать улучшению социального самочувствия людей, уменьшению чувства социальной несправедливости и способствовать толерантному отношению к существующему социальному неравенству.

Библиографический список

1. Пионткевич Л.Ю. Проблема справедливости в социальной философии / Л.Ю. Пионткевич // Философия и общество, 2009. № 2. С. 100 – 109.
2. Платон. Государство. Антология мировой философии. М.: 1969. С. 405
3. Аристотель. Никомахова этика. Соч. в 4 т. М.: 1984. Т. 4. С. 156.
4. Роулз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. Новосибирск. 1965. С. 19.
6. Ильин. И.А. О справедливости / И.А. Ильин // Народное образование, 1993. № 1.
7. Глотов М.Б. Концепции социальной стратификации в отечественной социологии / М.Б. Глотов // Социологические исследования, 2013. № 8. С. 58.

УДК 11

Е.А. Калистратова
УГЛТУ, Екатеринбург

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

По мнению историка Л.В. Беловинского, история нации выражается в ее повседневной жизни, а национальный характер и весь менталитет общества являются важнейшей детерминантой форм повседневности [1].

Ставшие актуальными в современной России такие проблемы, как поиск национальной идеи и единства нации, поиск и утверждение идеалов обращают наш взгляд на исследование повседневности и особенностей повседневной жизни человека.

С. Бойм писала, что «само понимание повседневности тесно связано с национальными идеалами. В российской традиции повседневность представляется в героическом и мелодраматическом свете. С повседневностью чаще всего борются» ... «Российская история (да и не только российская) показывает, как часто самые прекрасные идеи – коммунистические и капиталистические, национальные и интернациональные – "разбиваются о

быт", как любовные лодки поэтов-самоубийц. Может быть, проблема тут не столько в быте как таковом, сколько в определенном отношении к повседневной жизни, которую эти красивые теории пытаются забыть, поставить за скобки или радикально перестроить. Изучение повседневности дает нам возможность понять культурную ментальность, которая сохраняется на длинных исторических промежутках, ... какова этика повседневного поведения, которая не сводится к высокоморальным тирадам, а состоит из незначительных, но решающих индивидуальных актов, решений и выборов. Необходимо осмыслить не только правила, законы и запреты данного общества, но и способы увливания, отлынивания, одурачивания, уклонения и отступления, на которых держится повседневная жизнь. Повседневное — это очевидное-невероятное». Так ли уж все очевидно? Особенно, если речь идет о таком феномене, как «повседневность» - «повседневная жизнь».

Мы придерживаемся точки зрения многих авторов о том, что человека во все времена интересовало и интересует то жизненное пространство, тот жизненный мир, где он рождается, проживает и переживает свою жизнь. Повседневность — это именно тот мир, в котором человек живет каждый день и каждый час; это очень близкий мир, он хорошо знаком, практически невидим, привычен, так как состоит из набора повторяющихся каждодневных действий. Для человека, поглощенного ежедневными делами, этот мир является единственным, потому что он реален, чувственно дан и непосредственно переживаем. Задачи, решаемые человеком в повседневном существовании, связаны с проблемами собственного выживания, качества жизни, становления и самореализации в различных сферах деятельности.

Повседневность — это сфера, определяющая существование человека. Большинство феноменов человеческого существования, среди которых такие значимые феномены, как труд, любовь, смерть, игра, господство вплетены в пространство повседневной жизни.

Порядок повседневного существования человека привычен, часто незамечаем, неосознаваем, поэтому человеку часто сложно понять и принять значение повседневности, как особого феномена, определяющего его — человека — существование.

Прежде всего, следует сказать, что процесс «тематизации повседневности» в европейской культуре шел на протяжении всего XX в., вплоть до образования специализированных областей в науке и художественной культуре. В настоящее время повседневность является предметом изучения целого ряда дисциплин: философии, социологии, психологии и психиатрии, лингвистики, теории литературы. Эта тема доминирует в исследованиях, авторы которых обращаются к различным аспектам жизни, истории, культуры и политики.

Итак, что же такое повседневность, что составляет содержание этого понятия? Что именно мы называем повседневностью? Как, в каких случаях, какими словами мы говорим о повседневности?

В знаменитом «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля существует прилагательное «повседневный», а также наречия, производные от него. Его смысловое содержание раскрывается как каждое- (еже-, все-)дневный». «Повсякдень, повседневно, вседневно, ежедневно, день-подню, изо дня в день».

Современные толковые словари русского языка, а также словари синонимов так определяют содержательное значение термина «повседневность»: ежедневно, как всегда, повседневно. Совершающееся, происходящее, имеющее место каждый день, изо дня в день. Будничное, обыденное – понятия, отражающие деятельность человека, это трудовые дни. Будни, обыдни противостоят праздникам, отдыху. Повседневность – это житейская или жизненная проза, житейские мелочи, обыденщина. Синонимами повседневного выступают следующие понятия: «обычный»; «привычный»; «обиходный», «нормальный», «прозаичный», «существующий по заведенному порядку», «своим чередом»; «текущий»; «расхожий»; «постоянный», «ежедневный». Антонимами повседневного выступают понятия «праздничный», «нарядный», «выходной», а также «необычный», «необыкновенный».

«Толковый словарь русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой предлагает такое толкование понятия «повседневность», «повседневный»: осуществляемый изо дня в день, всегда; бывающий всегда, обычный. Второе значение повседневного – это быт, бытовая сторона жизни.

Часто термин «повседневность» трактуется как рутина, как нечто шаблонное, стандартное, косное, консервативное, превратившееся в механическую привычку: «Рутинa – безотчетное следование преданию, обычаю» (В.И. Даль).

Повседневные явления характеризуются как заурядные, ординарные. Это обычные, ничем не выдающиеся, простые, неприметные, тривиальные явления. Повседневные явления и темы не стоят описания, анализа, так как они банальны, незначительны.

Повседневность – это также мирское, профанное, существующее в противоположность сакральному, религиозному. Повседневность – это «житуха», которая заедает, суeta, тщетность. Повседневность – мир земной, тварный, понимаемый как плотский, телесный, низменный; мир чувственных проявлений.

Повседневность, как обычная, ничем не примечательная жизнь человека, таким образом представленная в языке, наверное, поэтому, длительное время не становилась предметом научного анализа. Нечто низменное, мирское, житейское, профанное, банальное и тривиальное не могло стать предметом изучения философии.

Но все же, будет несправедливым, если мы скажем, что темы повседневной жизни человека не находили своего отражения в различных литературных произведениях, исторических и философских исследованиях, и, тем не менее, предметной, «абсолютной» значимости феномены повседневность, повседневная жизнь не имели.

«Тематизация» повседневности произошла на рубеже XIX-XX вв. и продолжалась на протяжении всего XX века. Этот период обозначают, как «период крушения устоев разума в самой надежной его цитадели – в науке», что стало началом качественно нового этапа в исследовании человека. «Четкое, ясное осознание того, что человеческое существование не исчерпывается понятиями, зафиксированными метафизикой, привело к тому, что предметом исследования становятся те моменты человеческого существования, на рассмотрение которых было наложено табу. В этих «периферийных», с классической точки зрения, структурах пытались отыскать основания, объяснительные принципы, которые раскрывали бы сущность процессов человеческого развития и становления» [2].

Историк Н. Пушкарёва, отмечает, что «еще задолго до "этой революции духа" мировая философия стала задумываться о значимости того, что окружает индивида изо дня в день. Такая категория как "общий здравый смысл" пришла от Аристотеля, Цицерона, Сенеки и Горация в философию эпохи Возрождения (Николай Кузанский, Эразм Роттердамский), затем в философию Ф. Бэкона, Р. Декарта и Т. Гоббса, которым принципы здравого смысла виделись основанием всего философствования. Свой вклад в понимание здравого смысла внесли и прагматики XIX в. (У. Джеймс, Ч. Пирс), так что к началу XX в. в нем стали видеть "мнения, чувства, идеи и способы поведения, предполагаемые у каждого человека". Что же касается именно термина "повседневность", то "Психопатология повседневной жизни" (1904) З. Фрейда была едва ли не первой научной книгой, в заголовок которой оказалось вынесено понятие "повседневная жизнь"» [3].

Итак, в XX веке одной из «периферийных» структур, вышедших на первый план научных исследований, становится повседневность. Возникший интерес к повседневности был связан с событиями, которые вывели на первое место проблемы, связанные с выживанием, сокращением человечества: развитие наук, особенно естественных и технических и при этом неудовлетворенность прогрессом; а также произошедшие в XX веке революции и войны – все это требовало анализа и понимания происходящих процессов, влекущих за собой жизненные изменения, часто радикальные. Перед исследователями вставали вопросы о том, что же составляет сущность человеческого существования; какие структуры бытия остаются устойчивыми, а какие подвержены изменениям. Поэтому естественным, как нам кажется, стало обращение исследовательского взгляда на такой феномен, как повседневность.

К общетеоретическим источникам, посвященным исследованию повседневности – «сферы человеческой обыденности», «жизненного мира» – относят, прежде всего, поздние работы Э. Гуссерля – основателя феноменологического направления в философии. В центре внимания Гуссерля «оказывается наука, ее предмет и характерный для нее метод исследования, а также сложные отношения между новоевропейской наукой и «миром повседневной жизни». Что же представляет собой жизненный мир? В отличие от мира конструированного и идеализированного жизненный мир не создается искусственно, в некоторой особой установке, а дан непосредственного до всякой особой установки сознания, причем дан с полной очевидностью всякому человеку: жизненный мир – это дорефлексивная данность в отличие от теоретической установки, требующей предварительной рефлексии и перестройки сознания. Именно этот мир, по мнению Гуссерля, является той общей почвой, на которой вырастают все науки. Поэтому для осмысления научных понятий и принципов мы должны обратиться к этому повседневному миру: «Донаучный мир дан в повседневном, чувственном опыте. ... Каждый из нас имеет специфический круг явлений, с которым он сталкивается, и каждый из нас по-разному их оценивает как нечто сущее. В процессе общения мы обращаем внимание на разноречивость в оценках, не допуская мысли о том, что существует множество миров. Мы полагаем, что мир – один, а различны лишь явления» [4; с. 66].

Определение жизненного мира Гуссерль дает путем противопоставления его конструкциям естествознания. Во-первых, жизненный мир всегда отнесен к субъекту, это его собственный окружающий повседневный мир. Во-вторых, именно поэтому жизненный мир имеет телеологическую структуру, поскольку все его элементы соотнесены с целеполагающей деятельностью человека. В жизненном мире все реалии отнесены к человеку и его практическим задачам. Наконец, если мир, как его описывает математическая физика, неисторичен, то жизненный мир, напротив, представляет собой историю. Если в естественных науках мы всегда прибегаем к объяснению, то жизненный мир открыт нам непосредственно, мы его понимаем, так как условием понимания всегда является некоторое целое, поле или контекст смысла, благодаря которому нам открывается и смысл каждого из составляющих это целое элементов.

У Гуссерля жизненный мир есть некое целое, причем «нетематизированное», которое служит фоном, горизонтом для понимания смысла человеческих действий, целей, интересов, в том числе и любых «частных» (профессиональных) миров, включая и научно-теоретические построения. «Жизненный мир неизменно является пред-данным, неизменно значимым как заранее уже существующий, но он значим не в силу какого-либо намерения, какой бы то ни было универсальной цели. Всякая цель, в том числе и универсальная, уже предполагает его, и в процессе работы он все вновь

предполагается как сущий...» В качестве общей дорефлексивной предпосылки всякого действия и всякой теоретической конструкции, жизненный мир Гуссерля, по словам Г.Г. Гадамера, есть «целое, в котором мы живем как исторические существа». Всякая очевидность, по Гуссерлю, восходит к очевидности жизненного мира. «От объективно-логической самоочевидности ... путь ведет назад, к первоначальной очевидности, с которой всегда заранее дан жизненный мир». Гуссерль подчеркивает, что подлинное понимание того, о чем идет речь в естественных науках, невозможно без соотнесения с жизненным миром и его практическими реалиями [5, с. 479 – 480].

По мнению Н.М. Смирновой, Э. Гуссерль, разрабатывая феноменологическую методологию, «заложил основы антропологического поворота в философии, сформулировав «базисные принципы «человекоразмерной» методологии, связующие общезначимое (трансцендентальное) начало человеческого сознания с телесными и intersубъективными характеристиками человека». При этом понятие «жизненного мира» стало одним из опорных «концептуальных средств» такого «антропологического поворота» [6, с. 1036].

Среди научных направлений, определяющих предмет своего изучения повседневность, можно выделить социальную феноменологию, которая занимается анализом и описанием повседневной жизни – жизненного мира и связанных с ним состояний сознания. Представители данного направления утверждают, что, хотя люди в целом воспринимают повседневный мир как нечто само собой разумеющееся, самоочевидное, феноменологический анализ должен показывать, каким образом этот мир конструируется. Феноменологи выступали против идеи, согласно которой индивиды формируются социальными силами, а не создают социальный мир сами, против пренебрежения смыслом человеческих действий и использования причинного анализа человеческого действия. Они полагали, что такого рода подход ведет к игнорированию уникального по своей сути человеческого характера социального взаимодействия. Благодаря А. Шюцу феноменология появилась в социологии. «Слияние феноменологических идей с социологической проблематикой можно без преувеличения считать великим синтезом. Он обогатил социально-философское мышление как новыми образами социальной реальности, так и методами исследования смысловых характеристик социальных процессов» [6, с. 1036].

Обращаясь к концепции А. Шюца, мы должны сказать, что повседневность он трактует предельно широко: это «весь социокультурный мир, как он воспринимается нами, воздействует на нас, подвергается нашим воздействиям. Сюда включается и представления о прошлом (нашем собственном, личном, и историческом прошлом человечества, поскольку оно дано в нашем опыте) и о будущем (как оно представляется нам)».

Две главные черты характеризуют повседневное поведение и мышление:

1) повседневное – это все то, что воспринимается как устойчивое, стабильное, постоянное, нормальное; повседневное, по Шюцу, постоянное, привычное, но не рутинное, так как рутинное имеет оценочный оттенок, воспринимается как нечно скучное, утомительное, монотонное;

2) согласно Шюцу повседневная жизнь организована типологически; восприятие личностей, идей, событий в рамках повседневности - это восприятие с точки зрения их типической определенности.

Значение повседневности в представлениях Шюца о социальном мире раскрывается в его учении о конечных областях значений, каждой из которых человек может приписывать свойство реальности. Наряду с повседневностью это такие сферы, как религия, сон, мир душевной болезни, наука и т.д. Он определял эти области как конечные, потому что они замкнуты в себе и переход от одной области в другую не только невозможен, но и требует определенного усилия и предполагает своего рода смысловой скачок, «перерыв постепенности»; переходу психологически сопутствует, как правило, шоковое переживание, своего рода потрясение, резкое изменение всех психических валентностей. Значение фактов, вещей, явлений в каждой из сфер опыта образует целостную систему. Эти системы относительно мало пересекаются, поэтому соответствующие сферы опыта и назначены конечными областями значений.

Когда мы рассуждаем о конечных областях значений, мы не затрагиваем вопрос об объективном существовании фактов и явлений в данных областях, потому что мы имеем дело со сферами опыта. А все, что нам известно о мире, мы знаем из повседневного опыта.

Как сфера реальности повседневность означает следующее.

1. Будучи формой активности сознания, она характеризуется бодрствующим, напряженным вниманием к жизни.

2. В качестве специфического *epoche* здесь выступает воздержание от всякого сомнения в существовании мира и в том, что мир мог бы оказаться иным, чем он представляется активно действующему индивиду.

3. Для повседневности характерна деятельность, состоящая в выдвижении проектов и их реализации, вносящая тем самым изменения в окружающий мир. Шюц прямо квалифицирует ее как трудовую деятельность. Среди всех видов активности трудовая «играет важнейшую роль в конституировании реальности повседневной жизни» [7, с. 125].

4. «Трудящееся "Я"» выступает как целое, нефрагментированное «Я». «Трудящееся "Я"» включает в себя и спонтанные физические проявления, и свойство созерцающей рефлексии (обзор результатов действия *post factum*), и деятельность воображения (проектирование действия). Труд наиболее полно активизирует потенциальные качества личности.

5. В качестве особенной формы социальности в повседневной жизни выступает общий, интерсубъективно структурированный (типизирован-

ный) мир социального действия, коммуникации и взаимодействия. Прототипом социального взаимодействия в повседневной жизни является ситуация «лицом к лицу», в которой «Я» конституирую другого как конституирующего меня самого в тот же самый момент. Это теоретически невозможное восприятие опыта другого сознания достижимо в повседневности фактически, поскольку диалект повседневности – язык «имен, вещей и событий» – позволяет достичь слияния перспектив или совпадения систем релевантностей. Хотя «здесь» моего тела отличается от «там» тела другого, а живое настоящее моего и его «сейчас» совпадают не вполне, система релевантностей, преобладающая в лингвистической «мы-группе», позволяет произвести типизацию и обобщение, необходимые для того, чтобы рассматривать точки зрения обоих партнеров как взаимозаменяемые. Такая пространственно-временная общность достижима оттого, что повседневность как реальность равно доступна обоим партнерам и содержит равно интересные (релевантные) для них объекты. Процесс обозначения (сигнификации) позволяет объективировать системы типизаций живого настоящего ситуации «лицом к лицу», что сопровождается переносом внимания с типики личности на типiku действий, приводит к возрастанию анонимности повседневных ситуаций, системы типизации которых остаются, однако, элементами повседневной жизни. Как в ситуации «лицом к лицу», так и гораздо более распространенных анонимных ситуациях повседневности между мной и другим происходит обмен экспрессивностями, предполагающий отсутствие саморефлексии, когда «Я» воспринимается лишь косвенно, в «зеркале» другого.

6. Для повседневности характерна своеобразная временная перспектива - так называемое стандартное время, или трудовое время, или время трудовых ритмов, которое возникает как бы на пересечении внутренне переживаемого субъективного времени и космического, или физического, или «интеробъективного» времени. В противоположность последнему стандартное время является социально организованным или интерсубъективным [7, с. 125 – 126].

Итак, сделав обзор учения Шюца о повседневности, мы можем дать такое определение: повседневность – это сфера человеческого опыта, которая характеризуется особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности. Для нее характерно напряженно-бодрствующее состояние сознания, целостность личностного участия в мире, представляющем собой совокупность самоочевидных, не вызывающих сомнений в объективности своего существования форм пространства, времени и социальных взаимодействий. Можно добавить, что все эти формы являются социально организованными и типизированными.

Одним из наиболее известных исследований, осуществленном также в соответствии с феноменологическими принципами, является работа П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности» [9].

Отправной точкой их исследования является феноменологический анализ знания, характерного для повседневной жизни. Такому знанию почти всегда свойственна типизация, и оно, в сущности, ориентировано на решение практических проблем. Бергер и Лукман утверждают, что это повседневное знание творчески производится индивидами, испытывающими также влияние совокупного объема институционализированного знания, произведенного другими людьми. Авторы выделяют реальность повседневной жизни среди множества других реальностей и называют ее высшей реальностью, реальностью *par excellence*. Таковую значимость она приобретает в силу того, что напряженность сознания наиболее высока именно в повседневной жизни: повседневная жизнь накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко. Субъект воспринимает ее в состоянии бодрствования, в естественной установке, как упорядоченную реальность, чьи феномены систематизированы в образцах. Реальность повседневной жизни конституирована порядком объектов; с помощью языка происходит регулярное предоставление объективаций каждому отдельному индивиду и установление порядка, в рамках которого приобретают смысл и значение объективации. Модусы «здесь-и-сейчас», выступая фокусом внимания человека к повседневной жизни, организуют ее реальность. Реальность повседневной жизни существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность, не требующая доказательств и проверок своего существования.

В исследование феномена повседневности значительный вклад внес М. Хайдеггер, который, анализируя основы человеческого существования определил повседневность как способ экзистирования, суть которого присутствие (*Dasein*). «Повседневность означает то, как мерой, которого присутствие "живет настоящим днем", будь то во всех своих поступках, будь то лишь в известных, которые предписаны бытием-друг-с-другом. К этому как принадлежит далее, уют привычности, пусть даже она понуждает к тягостному и "противному". Завтрашнее, выжидаемое повседневным озабочением, это "вечно вчерашнее". Однообразие повседневности принимает за перемену то, что всякий раз преподносит день. Повседневность обуславливает присутствие и тогда, когда оно не избрало себе в "герои" людей». «Присутствие в его повседневности ближайшим образом и большей частью захвачено своим миром. Субъект повседневности, являющийся в повседневной жизни присутствием, есть человек. Присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам; бытие всегда мое. Я есть сущее, т.е. тот, кто тождественен в различных модусах и соотносит себя с их множественностью. Онтологически он всегда уже есть нечто наличное, лежащее в основании. Субъект повседневности ведет к структурам присутствия, равносходным с бытием-в-мире: событию и соприсутствию. Присутствие в срединной повседневности – онтологическая составляющая бытия, не столько онтическая, но онтологическая характеристика». Форма существования

присутствия в повседневности – ОНИ (Люди) - бытие самости – толки, слухи [10].

Как одну из точек зрения на проблему повседневности, мы можем предложить исследовательскую позицию Б. Вальденфельса [11].

Исходной точкой тематизации повседневности у Б. Вальденфельса выступает актуальная проблема специфичной рациональности обыденной жизни; для рассмотрения повседневности им выдвигаются три методические принципа:

1) обыденная жизнь не существует сама по себе, а возникает в результате процессов «оповседневнивания», которым противостоят процессы «преодолевания повседневности»;

2) повседневность – это дифференцирующее понятие, которое отделяет одно явление от другого; границы и значения выделенных сфер изменяются в зависимости от места, времени, среды и культуры;

3) речь о повседневности не совпадает с самой повседневной жизнью и с речью о повседневной жизни.

Свой анализ Б. Вальденфельс начинает с противопоставления, в котором заложено исходное разграничение. Повседневное – это привычное, упорядоченное, близкое. В противоположность повседневному неповседневное существует как непривычное, находящееся вне обычного порядка, далекое. По его мнению, «человеческая культура немыслима без противопоставления повседневного и неповседневного».

Повседневное – это навыки человека, которые в результате привыкания и освоения преобразуются в знания и умения. Они многократно воспроизводятся и воплощаются в материальных предметах. Это касается питания, одежды, продолжения рода, пространственной ориентации жилища, распределения времени и много другого - всего того, что принадлежит миру близкому и знакомому для человека, миру, в котором он может свободно ориентироваться.

Необычное возникает из того, что все встречающееся человеку в опыте не вписывается в привычный мир. Неизвестное и необычное появляется на границах хорошо знакомого мира, и одновременно пугает и манит. Важный признак неповседневного – это необычность, которая встречается в момент возникновения или опасности разрушения существующего порядка.

По мнению Б. Вальденфельса, человек существует не только в порядке повседневности, а как бы на пороге, между обыденным и необычным, которые соотносятся друг с другом как передний и задний планы. Повседневность имеет свой опыт и свою мудрость, свое лицо, свое предвидение, свою повторяемость, но также и свою необычность, свои будни и свои праздники. Поэтому повседневную жизнь нельзя анализировать как особую отдельную сферу и говорить об особой культуре повседневности.

Вторая пара противопоставлений связана с развенчанием повседневного: повседневное как ограниченное и замкнутое в себе противопоставляется «истинной жизни и истинному миру». Здесь обыденное и необычное, которые в первом противопоставлении были связаны, переходят в отношения иного рода, в отношения иерархии, которая разделяет две сферы реального. Здесь повседневное обесценивается. Истинное сознание – это то, которое может быть лишь в конце пути.

Третье противопоставление: повседневное определяется как смутное, дилетантское, импровизированное, окказиональное в отличие от отпугивающего стандарта точного, методичного, экспериментально проверяемого и повторно воспроизводимого. Здесь невежде противостоит не универсальный философ, а дилетантам противопоставляется специалист в узкой предметной области – эксперт. Эксперты вторгаются и подчиняют себе сферу политики, систему воспитания и здравоохранения, они оплетают сетью формальных предписаний возможности повседневности.

Ценность повседневности Вальденфельс видит в её устройстве, если рассматривать ее в смысле повседневных знаний, политики, права, истории, искусства в новом значении «места изменчивой и варьируемой рациональности». Для этого необходимо рассматривать повседневность как процесс, в котором происходит формирование и организация человека и общества. В этом процессе происходит нисходящая направленность движения – «оповседневнивание» (а). Оповседневнивание означает, прежде всего, воплощение и усвоение того, что входит в «плоть и кровь» человека. Это – запоминание выражений языка, разучивание гамм и аккордов, обращение с приборами, ориентация в городских кварталах или на открытой местности. Здесь знания и навыки приобретают надежность, которая никогда не восполнима с помощью искусственных методов (б). Это воплощение никоим образом не связано с чистым применением правил, но оно само есть вид опыта (в). Постперсональное обезличивание, которое приходит вместе с оповседневниванием, не означает лишь погружение в то, что не имеет ни имени, ни понимания, где свое и чужое играют друг в друге, не требуя при этом согласия, основывающегося на единстве (г). В конечном счете, оповседневнивание затрагивает все сферы, включая науку, искусство, религию, так как они лишь в институализации принимают форму, способную продолжительно существовать и сохранять традиции. Здесь следует отметить, что повседневность существует в единстве с обществом и культурой, так как они приобретают твердую организацию. Падение в чистые механизмы и стереотипы происходит тогда, когда оповседневнивание отделяется от обратного движения - преодоление повседневности. Это появление необычного в процессах творения и инновации.

Повседневность существует как место образования смысла, открытия правил. Когда новое и оригинальное принимает форму отклонения: это стилистическое разнообразие в формах домов и городских сооружений,

привычки в еде и одежде, эротические ритуалы и языковые метафоры и проч. Б. Вальденфельс отмечает, что путь к пониманию культуры повседневности исходит из требований простого выживания.

Повседневность также может выступать как сплавляющая рациональность, «плавильная печь» повседневности, примером здесь может служить язык повседневности, повседневность является местом обмена и обмена мнениями, местом, где различные области перекрещиваются и переплетаются.

Повседневность, рассматриваемая в тройной форме просачивающейся, поднимающейся и сплавляющей рациональности, не должна сводиться лишь к повседневной жизни, она должна быть больше, чем просто повседневная жизнь, она должна сама себя превосходить. Наличие факта превосходства повседневности указывает на то, что повседневность развивается. Превосходство над собой для повседневности возможно пока повседневное сохраняет свою обратную сторону - внеповседневное.

В своей работе Б. Вальденфельс отмечает, что интерес к теме повседневности может рассматриваться как симптом возникновения вакуума, генезис которого связан с обесценивающим давлением односторонней рациональности, которая обедняет и иссушает процессы повседневной жизни и ее сценариев.

Проблемам повседневных социальных взаимодействий посвящает свои исследования Г. Гарфинкель – основатель особой отрасли социологии – этнометодологии. Этнометодология, в отличие от традиционной социологии, предлагает исследовать то, каким образом люди конструируют свой мир. При этом предполагается, что повседневная жизнь довольно упорядочена и что эта упорядоченность производится – рефлексивно – людьми в их повседневности. Людям приходится постоянно работать над тем, чтобы их собственная деятельность имела смысл с точки зрения других людей, однако, несмотря на это, способ, с помощью которого конструируется социальный мир, воспринимается исключительно как нечто само собой разумеющееся, самоочевидное. Одной из важных черт повседневной жизни является индексный характер «разговора». Понимание разговора его участниками зависит от их способности «восполнять» совокупность скрытых глубинных допущений, уникальных для каждого отдельного взаимодействия. Человеку, следовательно, приходится восстанавливать индексность, возможно, прибегая к комментарию.

Этнометодология стремится к исследованию методов именно в том их виде, в каком они постоянно используются людьми при конструировании социального мира. Сущность этнометодологических экспериментов состоит в неожиданном нарушении общепринятого и нормального хода событий, что позволяет выявить содержание и формы обыденных представлений, которые сложно обнаружить при нормальном течении жизни. «Провоцируя», разрушая повседневную жизнь, делаются попытки анализа

устройства порядка повседневной жизни. В ходе своих экспериментов Г. Гарфинкель выявил, что социальный порядок повседневной жизни тонко сконструирован и очень хрупок.

В настоящее время в сфере социального знания сформировалась особая отрасль социологии – социология повседневной жизни, которая включает в себя представителей различных научных направлений, целью исследования которых, является анализ практик, взаимодействий и культурных механизмов повседневной жизни.

Ю. Хабермас противопоставляет жизненный мир (повседневную жизнь) и социальную систему: согласно его концепции процесс модернизации и рационализации ведет к колонизации жизненного мира. Последний выступает как подлинный, тогда как институты рационализированной социальной системы являются искусственными и фальшивыми.

И. Гофман изучал повседневную жизнь как постановку (*performance*). Больше всего Гофмана интересовали составляющие мимолетных, случайных и кратковременных встреч лицом к лицу, иными словами – социология повседневной жизни. Пытаясь разобраться в свойственной таким контактам упорядоченности, Гофман использовал аналогию с драмой и рассматривал, как «ставятся» социальные встречи. Согласно Гофману, социальный порядок всегда отличается хрупкостью, поскольку подрывается запутанностью, непостоянством и распадом коммуникации.

П. Бурдье разработал понятие габитуса (*habitus*), с помощью которого мир повседневности описывался как система практик, воплощающих наши фундаментальные предпочтения и вкусы в отношении предметов, ценностей и людей. Габитус определяет нашу реакцию на реальность, организуя предпочтения и систему различий, структурирующих социальную реальность. Габитус – это культурная организация повседневных практик, включающая вкус и эмоции. Понятием габитуса П. Бурдье обозначает ансамбль диспозиций, посредством которого действия и установки в повседневном мире становятся привычными, а сам мир в результате – само собой разумеющимся. При этом он перестает быть осмысливаемым, поскольку становится телесным.

З. Бауман, отстаивающий позицию постмодернистской социологии, пишет о том, что социология должна сконцентрироваться на задаче, к которой она по самой своей природе лучше всего подготовлена – к информированному, систематическому комментарию повседневной жизни. В своих исследованиях З. Бауман рассматривает знания, которое действует в повседневной жизни, и связывает его с процессом потребления. Поскольку в повседневную жизнь человека входит все больше и больше технологических приспособлений, которые делают человека потребителем специальных знаний в форме различных инструкций. Большинство технических новшеств требует определенных навыков обращения с ними, хотя люди вовсе не становятся специалистами в области электроники или какой-либо дру-

гой области знания, но определенными техническими навыками им приходится овладевать. По мнению Баумана, в результате широчайшего воздействия рекламы у современного человека формируется потребительская установка, которая превращает жизнь человека в его индивидуальное дело. «Таким образом, в процессе потребления человек приобщается к специальному знанию, или, вернее, часть специального знания трансформируется в специальный навык обращения с технологией и многочисленными гаджетами» [12, с. 700].

П. Штомпкой, автором визуальной социологии, был предложен свой проект социологии повседневной жизни как социологии социальной экзистенции. Он предлагает использовать повседневную жизнь как исследовательскую лабораторию, т. е. добавить изучение социальных событий на самом реальном, очевидном и банальном уровне повседневной жизни, поскольку комплексные абстракции: социальные системы, структуры, социальные действия, – воплощены и реализованы в эпизодах повседневной жизни [13].

Говоря о смысле и анатомии повседневной жизни, П. Штомка отмечает что «концепт повседневной жизни не является самоочевидным и может содержать обманчивые коннотации». Его рассуждения начинаются с уточнения того, чем «повседневная жизнь» не является, а затем он «двигается» к определению ее позитивных черт: «1. Повседневная жизнь не ограничена тем, что Э. Дюркгейм назвал «профанным» в отличие от «священного». Она включает в себя дюркгеймовское «священное» – то есть необычные случаи, наделенные особым символическим значением. Магические, религиозные, ритуальные, символические, торжественные, церемониальные практики включены в нее вместе с земными рутинными практиками. 2. Повседневная жизнь не ограничена жизнью простого человека (простонародье) в некоем «классовом» смысле, а включает также жизнь элит, знаменитостей... . Категория повседневной жизни проходит через все классовые границы. 3. Повседневная жизнь – не синоним частной жизни в противоположность жизни публичной. Она охватывает обе сферы, даже если участвующие акторы различаются. Позитивными, дефинирующими чертами повседневной жизни Штомпка считает следующие черты: «1.... повседневная жизнь – это не наблюдаемые проявления социальной экзистенции, поэтому она всегда включает отношения с другими людьми. Она всегда происходит в социальном контексте. Даже, когда мы одни, другие виртуально присутствуют в наших мыслях, памяти, мечтах... 2. События повседневной жизни повторяются, они не уникальны. Иногда они даже циклически, ритмичны, становятся рутинными. Они происходят изо дня в день, из месяца в месяц, или в определенные моменты в течение года.... 3. Очень часто повседневная жизнь предполагает ритуальные, разыгрываемые, стилизованные формы, типичные для привычных действий: зарядка по утрам, чтение газеты за завтраком ... Эта черта еще более заметна при торже-

ственных, священных случаях. 4. Повседневная жизнь нагружает наше тело – наши биологические данные. Физическое развитие, эмоции – со всеми их сильными и слабыми сторонами, потенциалом и ограничениями. Наши тела – неперенная помощь во всех наших отношениях с другими... Мы чувствуем, что полностью бестелесные и анонимные коммуникации с незнакомыми людьми в Интернете ... лишены важного элемента, они неполноценны и неудовлетворительны. 5. Повседневная жизнь обычно локализована в пространстве, она происходит в определенном месте, - дома, на улице, в церкви, на стадионе – и характер площадки значительно определяет, стиль, форму и содержание социальных событий. 6. Эпизоды повседневной жизни имеют определенное временное протяжение – они длятся больше или меньше времени. ... Реальная или ожидаемая длительность серьезно влияет на характер социального события. 7. Повседневная жизнь часто протекает без рефлексии, следуя обычаям и рутинам, которые акторы не всегда сознают» [13, с. 8 – 9] .

По мнению П. Штомки, таким образом представленная повседневная жизнь может создавать сферы исследования, а также набор концептов для работы с аналитическими аспектами или размерами феномена, а это – пути к пониманию «тайн социальной экзистенции».

Интерес к исследованию повседневности отчетливо проявился и в философии постмодернизма. Представители данного направления сделали попытку решения вопроса о становлении и выживании человека в новых социально-исторических и культурных условиях и о том, что нужно сделать для того, чтобы человек стал действительно человеческим.

В постмодернистском дискурсе человек освобождается от сопоставления с идеальным образом, идеальным прототипом, выработанным в рамках европейского контекста и обуславливающим жесткую систему нормативного детерминирования любых метафизических оценок в области социальной, исторической, философской или культурной антропологии. В поле внимания представителей постмодернизма проявился интерес к новым объектам познания «к поверхностному, а не глубинному, к повседневному, а не вечному, к отрывочности, а не связности» [14].

Постмодернизм попытался предложить новый «проект человека», учитывающий слабости предшествующей философской традиции, оторванной от жизни и повседневной сущности человеческого бытия. Он вернул человеку возможность быть плохим, обратил его внимание на, казалось бы, полностью изжитую и преодоленную «животность», выраженную в вопросах телесности, чувственности, эротичности, широком спектре «вопросов пола».

Философские заключения постмодернизма о современности начинают определять «повседневность, – сферу частной жизни, – в ее отличии от Истории с большой буквы, тогда как раньше они основывались на анализе экономических, политических, духовных и т. п. макросоциальных процес-

сов. Выдвижение повседневности в центр внимания аналитиков не было результатом простого изменения точки зрения на нее, оно было обусловлено объективным изменением ее существа и роли в обществе. Повседневность становится объектом технократического регулирования, по мере того как потребление попадает во все большую зависимость от техники, шире – от производства. Регулирование повседневности осуществляется экономически, технически, политически и с помощью СМИ. Проникновение регулирования в сферу повседневности привело к рождению новых крупных противоречий в общественной жизни, противоречий между массой потребителей и технобюрократическими центрами, рационализирующими общественную жизнь» [15].

В исследованиях постмодернистов происходит осознание фактов важности повседневности и того, что повседневность становится регулируемой. По их мнению, в сферу повседневности перемещаются основные социальные противоречия. Об этом рассуждает А. Лефевр в теории колонизированной повседневности. Он указывает на необходимость понимания того, что, разделяя сферы работы, домохозяйства и досуга, капитализм порождает отчуждение в повседневной жизни. Продуктом потребления общества является коммодификация повседневной жизни. Повседневность как сферу потребления Ж. Бодрийяр делает отправным пунктом своих исследований и делает вывод, что «являясь новой сферой общественно-производственной рационализации, потребление одновременно предстает как утрата смыслов и игра знаков, как жизнь во вселенной знаков. ... критицизм Бодрийяра заканчивается ... надеждой на некие катастрофические вмешательства, тектонические сдвиги общественной почвы, которые разрушат знаковый мир западного человека и вернут его в мир реальных вещей и реальных отношений» [15, с. 252].

Анализируя мир современного человека – мир повседневности, – М. Бланшо считал этот мир «пространством вечным и нулевым». Он признавал, что переживать как опыт повседневную жизнь, значит жить в мире, не организованном субъектом; жить в мире, в котором отсутствует объект. Мир повседневности – это нейтральный мир, в котором в сущности, ничего не происходит – только разговоры и невесть откуда берущиеся слухи, – это мир, не имеющий ни начала, ни конца. Одним из символов серой повседневности может стать рабочий на сборочном конвейере. Другим – мир, показанный в телесериале, в котором ничего не происходит. Отсутствие новых событий объясняется бесконечным круговоротом одного и того же. Повседневная жизнь – арена повторений, так как подобная жизнь протекает без ее переживания. Наша повседневная жизнь – это не столько опыт, сколько отсутствие опыта. В повседневной жизни нет ни истины, ни лжи; ни субъекта, ни объекта; ни начала, ни конца. Мы имеем дело с внешним [13, с. 92].

Для Ж. Батая повседневность является отражением профанного мира, существование которого неукоснительно поддерживалось. По Батаю, основой этого мира являлась полезная деятельность, без которой не было бы возможно выживание или непроизводительное растрачивание. «В основе этого мира лежат нормы человеческого поведения, условия, которые, кажется, перестали восприниматься нами как заданные и механизм, который ускользает от нашего сознания. Эти поведенческие нормы хорошо известны, и мы не можем сомневаться в их исторической подлинности, а также в том, что они имели, по-видимому, как уже сказал, суверенный и всеобщий смысл». Именно порядок определяет повседневную жизнь. «Беспорядок», «неупорядоченность» противоречат опыту обычного человека. «Лишь ограниченная радость может быть предметом интереса со стороны разумного человека, благодаря суровости природы и своему страху приучившегося жить расчетом».

Особый уровень осмысления понятий «повседневность», «повседневная жизнь» существует в исторической науке – это интегративный метод познания человека в истории, как истории «целиком», т. е. «тотальной» истории. Эта трактовка имеет немало приверженцев среди тех, кто занимается изучением истории доиндустриальной Европы, особенно среди медиевистов и историков раннего Нового времени. Для них история повседневности является чем-то большим, чем описанием быта или повествованием о том, как люди жили в прошлом. История повседневности – это не дополнение к «серьезной» истории, но она также и не «история снизу» - история «бесправных и обездоленных», хотя медиевисты и не игнорируют эти социальные слои и группы. Она не сводима также и к «истории будней», «рутины», хотя и включает ее в поле своего внимания, «но лишь как один из аспектов». Здесь речь идет об освоении историками нового исследовательского пространства, охватывающего «элементарную базовую деятельность человека, которая встречается повсеместно и масштабы которой фантастичны». Это гигантская область познания, которую Ф. Бродель условно обозначал понятиями «материальная цивилизация», «структуры повседневности», она объемлет все то, из чего складывается собственно жизнь человека: ее условия, трудовую деятельность, потребности (питание, жилище, одежда и т. д.) и возможности их удовлетворения, технику и технологии, самого человека как существа биологического. Но это также и весь спектр соответствующих человеческих взаимоотношений, поступков, действий, желаний, надежд, идеалов, ценностных ориентаций и правил, регулирующих и также определяющих в ту или иную эпоху «возможное и невозможное» в поведении человека, его индивидуальной и коллективной практике, формах коммуникации, общения.

История повседневности изучает человека в его связях с окружающей средой (экологической и социальной), в его биологическом поведении (семья, матримониальная практика и т. п.) и материальных условиях жизни и

труда; с его потребностями и возможностями (ментальными, социально-психологическими, материальными) их удовлетворения. Иными словами, обращается ли она к предметному, вещному миру, объектам, или образу жизни, она во всех случаях имеет цель выявить всю совокупность стоящих за ними социокультурных взаимосвязей, определяющих (или направляющих) функционирование общественного организма в целом. Задача историка повседневности – не реконструкция и описание индивидуальных форм бытия, но выяснение некоего инварианта, присутствующего в формах быта, и городского или сельского поселения и сеньориальной эксплуатации, обмена, семьи, религиозного культа и политической организации изучаемой эпохи [17, с. 345].

Концепция «глобальной истории» получила теоретическое обоснование и конкретно-историческое насыщение в 30-е и последующие годы XX в. в трудах М. Блока, Л. Февра, Ф. Броделя и других историков школы «Анналов». Глобальный взгляд возможен при исследовании какого-то отдельного объекта или определенной проблемы с тем условием, что при этом не искажается жизнь всего общества, не нарушается единство, связность истории, а сам человек не расчленяется на *homo religious*, *homo oeconomicus*, *homo politicus*. Такой подход предполагает, что историческая наука охватывает все стороны жизни человека и общества, в том числе и такие, которые, казалось бы, не имеют истории, – свадебные ритуалы, меню постоянных дворов, очертания полей, т. е. те исторические реальности, которые с трудом поддаются изменениям с течением времени и выступают в истории в роли своего рода инертного заполнителя, балласта, а зачастую даже тормоза исторического движения. Речь идет о ментальных, демографических структурах и технологических приемах.

Глобальная история предполагает, далее, наличие в исторической действительности нескольких уровней, т. е. ее эшелонированность в глубину, слоистость, ступенчатость. Эта история означает преодоление не только фрагментарности, но и плоскостного взгляда на историю.

Глобальное общество – «большая совокупность» – делится на несколько систем, в числе которых наиболее исследованными являются четыре: экономическая, социальная, политическая и культурная. Каждая из них в свою очередь делится на подсистемы, и так до бесконечности. «Глобальная история» – это, наконец, еще и динамика взаимосвязанных уровней исторической действительности, которая осуществляется не в виде единого направленной и равноускоренной эволюции, а представляет собой неравномерные, смещенные во времени движения, поскольку каждой исторической реальности свойственен свой исторический ритм.

Одной из наиболее ярких примет броделевского видения истории на второе место после глобальной истории ставят категорию социального времени, и, прежде всего, такую его характеристику, как *longue duree* – длительную временную протяженность. Труды Ф. Броделя пронизаны иде-

ей о диалектике трех различных временных протяженностей, каждая из которых соответствует определенному глубинному уровню, определенному типу исторической реальности. В самых нижних слоях господствуют постоянства, стабильные структуры, основными элементами которых являются человек, земля и космос. Время протекает здесь настолько медленно, что кажется почти неподвижным; происходящие процессы – изменения взаимоотношений общества и природы, привычки мыслить и действовать и др. – измеряются столетиями, а иногда тысячелетиями. Это очень длительная временная протяженность. Другие реальности из области экономической и социальной действительности имеют циклический характер и требуют для своего выражения иных масштабов времени. Это выражения социально-экономической истории, этими же временными характеристиками отличаются общества и цивилизации. Наконец, самый поверхностный слой истории: здесь события чередуются, они измеряются короткими хронологическими единицами. Это политическая, дипломатическая и тому подобная «событийная» история.

Ф. Бродель так определял сферу своих личных интересов – это «почти неподвижная история людей в их тесной взаимосвязи с землей, по которой они ходят и которая их кормит; история беспрерывно повторяющегося диалога человека с природой ... столь упорного, как если бы он был вне досягаемости для ущерба и ударов, наносимых временем». Бродель утверждал, что историю в целом можно понять только в сопоставлении ее с необозримым пространством почти неподвижной реальности» [18, с. 18 – 19].

Для Ф. Броделя глобальная история – это история, «обретающая весь свой смысл только тогда, когда она рассматривается на вертикальном срезе: от повседневной жизни на уровне земли и до успехов, до достижений (и несправедливостей) общественной надстройки». У Броделя и его сторонников интерес к повседневности был связан с тем, что эта область исторической реальности являлась сферой, «где не было простора для случая, для внезапных зигзагов, где, пусть ценой огромных трудностей, но все-таки можно было отыскать прочные связи, стабильные структуры. В долговременной перспективе лучше просматриваются закономерности, продолжительные тенденции в сфере народонаселения, производства, семейных отношений, умонастроений» [18; 19].

Ф. Бродель пишет: «Мне остается оправдать последний выбор: ни более, ни менее, как включение в сферу исторического изучения повседневной жизни. Ведь повседневность — это мелкие факты, едва заметные во времени и в пространстве. Чуть более сужаете вы поле наблюдения, тем больше у вас шансов очутиться в материальной жизни: круги большого радиуса обычно соответствуют "большой" истории, торговле на далекие расстояния, сети национальных или городских экономик. Когда же вы сужаете наблюдаемое время до малых промежутков, то получаете либо какое-то событие, либо какой-то факт. Событие должно быть уникально и

полагать себя единственным; какой-либо факт повторяется и, повторяясь, обретает всеобщий характер или, еще лучше, становится структурой. Он распространяется на всех уровнях общества, характеризует его образ существования и образ действий, бесконечно их увековечивая ... Эта материальная жизнь, повсюду присутствующая, повторяющаяся, все заполняющая, протекает под знаком рутины» [18, с. 39, 38].

Н.Л. Пушкарева отмечает, что работы Ф.Броделя и его метод получили наибольшее признание у медиевистов и специалистов по истории раннего Нового времени. «Изучение повседневности в духе Ф. Броделя – это изучение человеческого сознания, психологии и социального поведения для понимания «духа времени». Поэтому продолжатели традиции первых двух поколений Школы Анналов (в России, например, А.Я. Гуревич) ставят в центр своих исследований общую реконструкцию картины мира данной эпохи. Они изучают в повседневности, прежде всего, ее ментальную составляющую (общие представления о нормальном, как и общие страхи, общие тревоги и одержимости, принудительную силу массовых культурных ориентиров).

Также Н.Л. Пушкарева указывает на другой подход в понимании истории повседневности, который возник и по сей день превалирует в германской и итальянской историографии. Представители этого направления Х. Медик и А. Людтке занимаются изучением «микроисторий» людей или групп, носителей повседневных интересов (отсюда – второе название «истории повседневности» в Германии – *Geschichte von unten*, «история снизу»). «История повседневности, – отмечал А. Людтке, – оправдывает себя как самая краткая и содержательная формулировка, полемически заостренная против той историографической традиции, которая исключала повседневность из своего видения». «Важнее всего [в изучении истории повседневности – Н.П.] изучение человека в труде и вне его, – продолжает он. - Это – детальное историческое описание устроенных и обездоленных, одетых и нагих, сытых и голодных, раздора и сотрудничества между людьми, а также их душевных переживаний, воспоминаний, любви и ненависти, а также и надежд на будущее. Центральными в анализе повседневности являются жизненные проблемы тех, кто в основном остались безымянными в истории. Индивиды в таких исследованиях предстают и действующими лицами, и творцами истории, активно производящими, воспроизводящими и изменяющими социально-политические реалии прошлого и настоящего» [3].

История российской повседневности нашла свое отражение в работах Ю.М. Лотмана, А.Я. Гуревича, Ю.Л. Бессмертного, С.В. Журавлева, Н.Н. Козловой, Н.Б. Лебиной, Н.Л. Пушкаревой и других.

Н. Пушкарева отмечает, что особенностью российского понимания истории повседневности является ее отнесение к разделу культурологии или даже почти этнологии, а потому при исследовании повседневного и

приравнивают ее к истории быта. «Принципиальное отличие изучения повседневности от этнографических исследований быта состоит в понимании значимости событийной истории, в стремлении показать многообразие индивидуальных реакций на череду политических событий. Взгляд через призму повседневности позволяет увидеть историю в другой перспективе. ... История повседневности ставит задачу не разглядывания мелочей, а рассмотрения в подробностях, поскольку ставит на первое место не само описание материального предмета, но отношение к нему людей. Бытовые детали помогают исследователю отыскать в истории то, что выражало на тот момент "дух времени", соотнести частное существование человека с ходом исторических событий» [3].

Е.Г. Трубина писала, ссылаясь на работы Ф. Броделя и Б. Вальденфельса, что повседневность, по их мнению, проявляет суть общества, и отмечала при этом, что «чтение повседневности — задача поистине безбрежная, начав с одного, переходишь к другому, а заканчиваешь взвешиванием мира, то есть пониманием того огромного места, которое в нем занимает материальная жизнь» [19, с. 407 – 408].

Итак, «чтение повседневности – задача безбрежная»: «неисчислимость объектов и многообразие культурных форм, породили богатый ассортимент трактовок категории «повседневность», бытующих в рядах гуманитариев различных научных школ, а также широкий диапазон подходов к познанию пространства повседневной жизни» [20, с. 60].

Н.Н. Козлова – исследователь, работавший в русле социально-культурной антропологии, – определяла повседневность как целостный социокультурный жизненный мир, предстающий в функционировании общества как «естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности.

Культурологический и культурно-исторический подходы к исследованию повседневности четко прослеживаются в исследованиях С. Бойм и Г. Кнабе, Т. Георгиевой и М. Козьяковой и других авторов.

«Сфера непосредственно переживаемой истории», – так определял повседневность Г.С. Кнабе.

С. Бойм в своих исследованиях, посвященных рассмотрению повседневности, писала, что повседневность – это «все то, что избегает анализа. Осадок, рутина, сила инерции, фон, шум на заднем плане. Повседневность – это наше хорошо забытое настоящее, все то, что не требует рефлексии и раздумья, а как бы само собой разумеется». «Повседневность» – это также «все то, что сопротивляется эстетизации и анализу, идеологическому и политическому контролю. В то же время повседневная жизнь консервативна, традиционна, часто вуализирует идеологию здравым смыслом. Она имеет особый ритм повторений и привычек, случайностей и незначительных деталей. В повседневной жизни все дедраматизировано и как будто ничего не

происходит. Ничего не начинается и ничего не кончается, а все только продолжается, словно в лабиринте, который забросил даже Минотавр» [21].

Ссылаясь на работы Ю. Лотмана и Б. Успенского, С. Бойм отмечает, что в русской культуре «нет искомого пространства повседневности». Но всё же Ю. Лотман указывал на существование особой модели в русской литературе - тернарной модели. Она в отличие от бинарной модели, включающей мир зла и мир добра, содержит еще и третью составляющую – мир, который не имеет однозначной оценки и характеризуется признаком существования. Мир, который оправдан самим фактом своего бытия. Этот мир – мир жизни, расположенный между добром и злом, мир обычной жизни: «Этот мир может оцениваться как мир пошлости, и тогда зло будет принимать облик своего обычного, каждодневного проявления, но он может оцениваться и как мир естественного человеческого существования, мир, который оправдан не добром и не злом, не талантом и не преступлением, не высокой нравственностью и не низкой безнравственностью, а просто своим бытием. И добро, и зло в своем одновременном слиянии находятся в человеческой личности, в ее обыденном проявлении и реализуется в двух полярных элементах тернарной схемы». Тернарная модель построена на движении мысли не от модели к реальности, а от реальности к модели. Русская тернарная модель характеризуется тем, что на общую христианскую бинарность накладывается народное представление языческого типа, оправдывающее материальную действительность, мир жизни. Данная модель нашла свое отражение в произведениях А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова.

Философско-антропологический подход отражен в работах Б.В. Маркова [22, с. 27 – 28]. По его мнению, словом «повседневность» обозначается следующее: сама собой разумеющаяся реальность, фактичность; мир обыденной жизни, где люди рождаются и умирают, радуются и страдают; структуры анонимных практик, а также будничность в противоположность праздничности, экономия в противоположность трате, рутинность и традиционность в противоположность новаторству. Реальность повседневной жизни, характеризующаяся ощущением фактичности, самоданности и очевидности, выступает как признаваемый всеми порядок. «Повседневность – это не только мысли и переживания людей, но и деятельность, регулируемая нормами и институтами. Поэтому в противоположность абсолютизированной феноменологической программе можно предложить своего рода «топико-экономический» подход, рассматривая повседневность, во-первых, как сложную ткань переплетения различных порядков, компенсирующую ослабление или разрушение их в одном месте за счет усиления в другом; во-вторых, как сеть особым образом устроенных дисциплинарных пространств, в роли которых функционируют, например, храм и рынок, школа и фабрика. Они формируют, прежде всего, нужный тип телесности, а также нормы и правила действия, которые могут показаться теоретику

нестрогими, а моралисту – беспринципными и которыми человек вынужден руководствоваться в жизни».

Философ Е.В. Золотухина-Аболина определяет повседневность как «эмпирическую реальность», как «область циклических, повторяемых, стандартизированных отношений и фоновых ожиданий», как «понятную и предсказуемую действительность, несущую черты спокойствия и уюта». Однако внутри обыденной жизни, существуют и некие «лакуны повседневного», «в рамках которых законы повседневности бывают существенно потеснены», как то: приключения, праздники и сфера виртуальности, включающая, в свою очередь, игру, компьютерный мир и искусство [20, с. 61].

Наиболее полный анализ повседневности был осуществлен И.Т. Касавиным и С.П. Щавелевым в исследовании «Анализ повседневности». Авторы этого фундаментального исследования отмечают следующее: «Наше рассмотрение приводит, хочется верить, к некоторым обобщениям, касающимся природы повседневности.

1. Повседневность как реальность основана на относительной неизменности социальных условий оседлого существования.

2. Повседневность как сознание состоит в относительной власти коллективных социально-психологических структур (архетипов).

3. Повседневность как познание выражается в процессе когнитивной социализации, адаптации к условиям и вживания в архетипы.

4. Повседневности во всех ее ипостасях, как правило, не соответствует некоторая автономная сфера; не существует субстанции повседневности. Все ипостаси повседневности — не самодостаточны, не существуют вне иных проявлений человеческого бытия и сознания.

5. Субстанциональная фрагментарность повседневности объясняется ее функциональным характером. Повседневность — диспозиционный предикат, феномен, актуализирующийся в определенных условиях и неразличимый в других. Повседневность скрепляет собой разные типы сознания, деятельности и общения, существуя лишь в промежутках между ними.

6. Повседневность и жизненный мир, будучи синонимами для Шюца, в сущности, различны. Первая — узкая, фрагментарная, функциональная область; второй — предельно широкий горизонт бытия, интегральная структура мира.

7. Необходимость повседневности как реальности, сознания и знания состоит в том, что она представляет собой: а) материал для творческого преобразования; б) область испытания методов путем решения стандартных задач («разгадывание головоломок»); в) способ усвоения и фиксации творческих достижений; г) свободное пространство рекреации и переключения на иные виды деятельности» [23, с. 413 – 414].

Итак, при видимой разнице, рассмотренных нами теоретических подходов, исследовательский интерес которых направлен на повседневность, хотелось бы особо отметить их определенное сущностное сходство, вза-

имную дополняемость и преемственность. Следует обратить внимание и на то, что появление данных направлений, связано с изменениями самой повседневности, а также с социально-экономическими и культурными изменениями, которые происходили в XX веке и продолжают в настоящее время.

Повседневность сложна и многообразна, трудно выразить ее содержание в одном определении, но все же нам необходимо выделить те значимые характеристики и свойства повседневности, которые являются общими для всех уже «привлеченных» описаний и определений.

Итак, повседневность, реальность повседневной жизни среди множества других реальностей является высшей реальностью, реальностью *par excellence*. Будучи высшей реальностью, повседневность может выступать как единственная реальность, определяющая существование человека.

Повседневность – это сфера человеческого опыта, которая характеризуется особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности. Повседневность – это будничность, очевидность, фактичность; это структуры анонимных практик; это рутинность и традиционность; это признаваемый всеми порядок.

Повседневность имеет особый ритм повторений и привычек.

Для повседневности характерна особенная форма социальности, которая в повседневной жизни выступает как общий, intersubjectively структурированный (типизированный) мир социального действия, коммуникации и взаимодействия.

Также стоит отметить, что повседневность – это не только мысли и переживания людей, но и деятельность, регулируемая нормами и институтами.

Говоря о повседневности как о проблеме философии, мы вновь обратимся к исследованию И. Касавина и С. Щавелева, которые отмечают, что проблема «коренится в факте, который едва ли может быть подвергнут сомнению. Дело в том, что оценки всех трех компонентов, составляющих повседневность – повседневной реальности, повседневного сознания (знания) и «философии здравого смысла», – диаметрально расходятся. Этот факт определяет и дивергенцию интерпретаций повседневности в разных философских традициях. Так, англо-французская и примыкающая к ней американская философская традиция (Шотландская школа, Локк, Пристли, Беркли, Юм, прагматизм, позитивизм, неореализм, Витгенштейн) при всей ее неоднородности и внутренней полемичности исходит, в целом, из позитивной интерпретации повседневности. В немецкой традиции наряду с известной апологетикой повседневности (Гуссерль) все же преобладает ее негативная оценка (Кант, Гегель, Ницше, Фрейд, Хайдеггер), которая в то же время соседствует с попыткой ее позитивного осмысления. Помимо того, что разные философские традиции выделяют в феномене повседневности разные объекты, относящиеся к тому или иному ее аспекту или ракур-

су, они рассматривают повседневность на фоне различной интерпретации центральных философских понятий и проблем — природы философского знания, соотношения философии и жизни, теории и эмпирии, науки и вне-научного знания, адаптации и творчества. Через повседневность как объект философского анализа проходит линия размежевания вечных противников, линия, задающая напряжение всеобщего философского спора. Итак, проблема повседневности — неизбывная и собственно философская проблема, не возникающая в рамках самой повседневности как таковой и лишь изредка актуализирующаяся в гуманитарных науках, когда встает вопрос об их основаниях и границах.

По этой причине не представляется возможным предложить ее «решение», которое неизбежно попадает в один из известных разрядов. ... По-видимому, необходим поворот от общетеоретического взгляда на проблему к проблематике среднего уровня общности, т. е., во-первых, к изучению того, в каких формах повседневность тематизируется гуманитарными науками и, во-вторых, к описанию и философскому осмыслению обыденных архетипических коллизий, дающих наглядное представление обо всем многообразии, глубине и драматизме повседневности. Это также философские задачи, которые не берет на себя никакая иная область знания, но задачи, предполагающие вместе с тем определенное изменение ракурса философского рассмотрения. Интерес к методологии гуманитарных наук с одной стороны и дескриптивно-культурологическая тенденция с другой сливаются здесь с заимствованием философией некоторых методов литературной критики и художественной прозы» [23, с. 412 – 413].

И здесь, наверное, следует сказать, что о повседневности, такой близкой, обжитой, знакомой и часто не замечаемой, как воздух, которым дышишь, говорить и писать, кажется так просто, но при этом достаточно трудно, поскольку «чтение» и понимание повседневности — задача, действительно «безбрежная», решение которой, возможно, позволит нам понять и «преодолеть извечную непостижимость России...» [23, с. 11].

Библиографический список

1. Беловинский Л.В. Культура русской повседневности: учеб. пособие. М.: Высш. шк., 2008. 767 с.
2. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988.
3. Пушкарева Н. «История повседневности» как направление исторических исследований [сайт]. URL: [http:// www.perspektivy.info/concept/istorijf_povsedntvnosti_kak_napravlenije_istoricheskikh_issledovani_j_2010-03-16.htm](http://www.perspektivy.info/concept/istorijf_povsedntvnosti_kak_napravlenije_istoricheskikh_issledovani_j_2010-03-16.htm).
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство, 1994.

5. Гайденоко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
6. Смирнова Н.М. А. Шюц на книжной полке // Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004.
7. Григорьев Л.Г. «Социология повседневности» Альфреда Шюца // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 123 – 128.
8. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования, 1988. № 2. С. 129 – 137.
9. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «МЕДИУМ», 1995.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб: «Наука», 2006. 451 с.
11. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС: пер. с англ., нем., франц. / сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 39 – 50.
12. Социокультурная антропология: история, теория и методология // Энциклопедический словарь / под ред. Ю.М. Резника. М.: Академический Проект, 2012.
13. Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социс, 2009. № 8 (304).
14. Харт К. Постмодернизм. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.
15. Философская антропология. М.: ИКЦ «Академкнига», 2005.
16. Самарская Е.А. Жан Бодрийяр и его вселенная знаков (Послесловие) // Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр. М.: Культурная революция, 2006. 269 с.
17. Ястребицкая А.Л. Средневековая культура и город в новой исторической науке: учеб. пособие. М., 1995. 416 с.
18. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986.
19. Трубина Е.Г. Город в теории: опыты осмысления пространства. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 520 с.
20. Манкевич И.А. Поэтика обыкновенного: опыт культурологической интерпретации: монография. СПб.: Алетейя, 2011. 712 с.
21. Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: НЛО, 2002.
22. Марков Б.В. Культура повседневности. СПб.: Питер, 2008.
23. Касавин И.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004. 432 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Антропова Наталья Константиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета.

Галин Юлай Салаватович – студент Уральского государственного лесотехнического университета.

Дьякова Наталья Валентиновна - старший преподаватель кафедры экономической теории Уральского государственного лесотехнического университета.

Калистратова Елена Анатольевна – доцент кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Киселева Людмила Александровна – старший преподаватель кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Литвинец Елена Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Лыкова Татьяна Рафкатовна – старший преподаватель кафедры социально-культурных технологий Уральского государственного лесотехнического университета.

Некрасов Станислав Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Уральского государственного аграрного университета.

Петрикеева Ирина Алексеевна – доцент кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Помазуева Татьяна Николаевна – доцент кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Посыпайко Александр Филиппович – доцент кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета.

Пухов Денис Юрьевич - кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Чевардин Алексей Валерьевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Шмелев Валерий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Щепочкина Гульфина Зуфаровна – аспирант Уральского государственного лесотехнического университета (кафедра МОД).

Научное издание

**РОССИЙСКАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ:
ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ,
ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

Материалы научной конференции
(Екатеринбург, 27 марта 2014 г.)

ISBN 978-5-94984-468-7



Редактор Е.А. Назаренко
Компьютерная верстка О.А. Казанцевой

Подписано в печать 05.06.2014

Формат 60×84 1/16

Печать офсетная

Уч.-изд. л. 8,56

Усл. печ. л. 5,81

Тираж 100 экз.

Заказ №

ФГБОУ ВПО «Уральский государственный лесотехнический университет»
620100, Екатеринбург, Сибирский тракт, 37
Тел.: 8(343)262-96-10. Редакционно-издательский отдел

Отпечатано с готового оригинал-макета
Типография ООО «ИЗДАТЕЛЬСТВО УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ЦЕНТР УПИ»
620062, РФ, Свердловская область, Екатеринбург, ул. Гагарина, 3